نفحات التنقیح
فی شرح مشکوۃ المصابیح
(جلد دوم)
شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان مدظلہم
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی
مکتبہ فاروقیہ
شاہ فیصل کالونی ۴ کراچی

فہرست نفحات التنقیح

کتاب الطهارة، کتاب الصلوٰة

☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض مرتبین

الحمدللہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

امابعد:

اللہ عزوجل نے محض اپنے فضل سے "نفحات التنقیح" کی پہلی جلد کی طرح اس دوسری جلد کی تکمیل کی توفیق بھی عطا فرمائی۔ یہ جلد "کتاب الطہارۃ" اور "کتاب الصلوٰۃ" پر مشتمل ہے۔ ہم میں سے ایک ساتھی (محمد عظیم) نے "کتاب الطہارۃ" کی ابتدا سے باب سجود القرآن تک کا کام کیا اور دوسرے ساتھی (اسد اللہ) نے اس کے بعد آخر تک کا کام کیا۔

اس جلد میں بھی وہ تمام التزامات کیے گئے جن کا التزام سابقہ جلد میں کیا گیا تھا۔ اللہ جل شانہٗ حضرت الاستاذ شیخ الحدیث دامت برکاتہم العالیہ کے سایہ عاطفت کو تادیر سلامت رکھے۔ آپ کی خصوصی نگرانی میں ہمیں اس کام کرنے کا جو شرف حاصل ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ہم اس کا کما حقہ شکر ادا نہیں کر سکتے۔

الحمد للہ اس جلد کی تکمیل کے مراحل میں حضرت شیخ الحدیث مدظلہم کی مکمل نگرانی رہی۔ اس طرح آپ کی نظروں سے یہ پوری جلد گذر گئی اور حضرت نے جابجا اضافے، ترمیم اور اصلاحات بھی فرمائیں۔

اب جب کہ یہ کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہے، ہم نے اس کی ترتیب و تحقیق میں قصداً کوئی کوتاہی نہیں کی تاہم ہمیں یہ احساس اور اعتراف ہے کہ اس قسم کے علمی کاموں کے لیے جس قدر پختگی، علمی استعداد اور ژرف نگاہی کی ضرورت ہے ان سے ہم بالکل عاری ہیں۔ عین امکان ہے کہ ہم سے اس کی تحقیق و مراجعت

میں بلاقصد کوئی کوتاہی ہوگئی ہو، اس کے لیے ہم حضرات اہل علم کی خدمت میں گزارش کرتے ہیں کہ کسی بھی قسم کی علمی غلطی پر نظر پڑے تو حسبۃً للہ ہم مرتبین کو آگاہ فرمائیں، ہم احسان مند ہوں گے۔

آخر میں ہم قارئین سے درخواست کرتے ہیں کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم العالیہ کے لیے خصوصی دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اُن کو مکمل صحت وعافیت کے ساتھ تشنگان علوم نبویہ کو سیراب کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

نیز ہم مرتبین کے لیے بھی دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو شرف قبولیت عطا فرمائیں۔ اس کو قبول عام وتام نصیب ہو، اور اسے ہمارے لیے اور ہمارے والدین، اساتذہ ومشائخ، سب کے لیے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین۔

وصلی اللہ وسلم علی خیر خلقہ محمد والہ وصحبہ أجمعین

محمد عظیم / اسد اللہ

(اساتذہ جامعہ فاروقیہ ورفقائے شعبہ تصنیف وتالیف)

كتاب الطهارة

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الطهارة

کتاب الطہارۃ کی ماقبل سے مناسبت

ایمان اور علم سے متعلق احادیث کو ذکر کرنے کے بعد اب طہارت کی روایات ذکر کی جارہی ہیں ، اصل الاصول چونکہ ایمان ہے ، اور جملہ احکام اسلام اسی پر متفرع ہوتے ہیں اس لیے اس کو مقدم کیا گیا ، اس کے بعد ارکان اسلام پر عمل کرنے کیلئے چونکہ علم کی ضرورت ہے ، اس لیے اس کی فرضیت اور ساتھ ساتھ ترغیب اور غلط استعمال پر وعید کا ذکر کیا گیا تھا ، پھر چونکہ تمام ارکان اسلام میں ایمان کے بعد جو پہلا فریضہ مکلف یعنی عاقل بالغ انسان کے ذمہ عائد ہوتا ہے وہ نماز ہے ، اس کی اہمیت رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے واضح ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "اِن العَهد الَّذی بَینناوبینهم الصلٰوة فمن تَرَکها فقدکفر" (۱) بعض ائمہ فقہاء تو تارک صلٰوۃ عمداً کو کافر واجب القتل کہتے ہیں (۲) حنفیہ اگرچہ کافر نہیں کہتے لیکن ان کے نزدیک بھی فسق کی یہ بدترین صورت ہے ، یہ حضرات "فقدکفر" کا ترجمہ "فقد فعل فعل الکفر" کرتے ہیں۔

بہرحال طہارت چونکہ شرائط صلٰوۃ میں سے اہم ترین شرط ہے ، اور پھر اس کے مباحث بہت طویل ہیں اس لیے اس کو مستقل عنوان کے تحت کتاب الصلٰوۃ سے پہلے ذکر کیا جاتا ہے ، فقہاء اور محدثین کی عام طور سے یہی عادت ہے۔

---

(۱) دیکھئے نسائی ، ج : ۱ ص : ۸۱ ، کتاب الصلٰوۃ ، باب الحکم فی تارک الصلوات۔

(۲) اعلم ان تارک الصلٰوۃ عمداً عندالامام الشافعی ؒ والامام مالک ؒ والامام احمد ؒ یقتل حداً ، وفی روایۃ عن احمد ؒ وهی المختارة عند جمهور اصحابه انه یقتل کفراً ، وعندالامام ابی حنیفة ؒ لایقتل بل یعزر ویحبس حتی یموت اویتوب ، کذا فی ردالمحتار بتغییر یسیر (ج ۱ ص ۲۵۹)۔

طہارت کے لغوی واصطلاحی معنی

طہارت کے لغوی معنی نظافت کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں طہارت سے مراد طہارت من الاحداث و الانجاس ہوتی ہے، احداث میں حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں داخل ہیں، ایسا ہی انجاس نجاسات غلیظہ اور خفیفہ دونوں کو شامل ہے، بعض دفعہ اطلاقات شریعہ میں طہارت من الارجاس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، یعنی شرک وکفر اور معصیت سے طہارت مراد ہوتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ وَیُطَھِّرَکُمْ تَطْھِیْراً" (۳)

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَمْلَآنِ أَوْ تَمْلَأُ مَا بَيْنَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالصَّلَاةُ نُورٌ وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مُوبِقُهَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴)

"رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ پاکی نصف ایمان ہے، "الحمدللہ" (اعمال کی) ترازو کو بھر دیتا ہے، اور "سبحان اللہ والحمدللہ" بھر دیتے ہیں، یا فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک کلمہ آسمانوں اور زمین کے درمیان کو بھر دیتا ہے، نماز نور ہے، صدقہ دلیل ہے، صبر روشنی ہے، اور قرآن تمہارے لیے یا تمہارے خلاف حجت ہے، ہر شخص جب صبح کرتا ہے تو وہ اپنی جان کو اپنے کاموں میں بیچتا ہے (یعنی لگاتا ہے) پس وہ یا تو اپنی جان کو آزاد کرتا ہے یا ہلاک کرتا ہے"۔

(۳) سورۃ الاحزاب، رقم الایۃ ۳۳۔

(۴) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۱۸) فی کتاب الطھارۃ، باب فضل الوضوء - والترمذی (ج ۲ ص ۱۹۱) فی الدعوات، باب بلا ترجمۃ - والنسائی (ج ۱ ص ۳۳۱ - ۳۳۲) فی کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ، وابن ماجہ (ج ۱ ص ۲۴) فی ابواب الطھارۃ وسننھا، باب الوضوء شطر الایمان - واحمد فی مسندہ (ج ۵ ص ۳۴۲ و ۳۴۳ و ۳۴۴)۔

الطهور شطر الایمان

"طہور" طاء کے فتحہ کے ساتھ اس پانی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ طہارت حاصل کی جاتی ہے، اور بضم الطاء مصدر ہے جس کے معنی ہیں پاکی حاصل کرنا، حدیث میں بالضم مراد ہے۔

ایک شبہ اور اس کے جوابات

یہاں طہارت کو شطرالایمان یعنی نصف الایمان کہا گیا ہے، اس پر شبہ ہوتا ہے کہ طہارت نصف الایمان کیونکر ہوسکتی ہے، جب کہ ایمان بہت سے شعبوں کو شامل ہے، نیز ایمان کا مقام تو اتنا اونچا ہے کہ صلوٰۃ کو بھی ایمان کا نصف نہیں کہا جاسکتا تو پھر طہارت جو کہ شرط صلوٰۃ ہے اس کو نصف ایمان کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس شبہ کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

❶ ایک یہ کہ حدیث میں طہارت کے اجر تضعیفی کو ایمان کے اجر اصلی کے نصف کے برابر بتلایا گیا ہے، یہ صحیح ہے کہ طہارت کا اجر تضعیفی ایمان کے اجر تضعیفی سے بہت کم ہے، اسی طرح طہارت کا اجر اصلی ایمان کے اجر اصلی کے برابر نہیں ہوسکتا، البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ طہارت کا اجر تضعیفی ایمان کے اجر اصلی کے نصف کے برابر ہو حدیث میں آیا ہے کہ اگر کوئی شخص سورۃ اخلاص پڑھتا ہے تو ثلث قرآن کے برابر ثواب ملتا ہے (۵) تو تین مرتبہ پڑھنے سے تین ثلث کے برابر ثواب ملے گا گویا پورے قرآن کو پڑھنے کا ثواب ہوگا، وہاں بھی یہی سوال ہوتا ہے اور اس کا جواب بھی یہی ہے کہ سورۃ اخلاص کو تین مرتبہ پڑھنے کا اجر تضعیفی پورے قرآن مجید کے اجر اصلی کے برابر ہے، نہ کہ اجر تضعیفی اجر تضعیفی کے برابر ہے یا اجر اصلی اجر اصلی کے برابر ہے۔

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایمان مکفر سیئات ہے، صغائر اور کبائر دونوں اس سے معاف ہو جاتے ہیں اور طہارت بھی مکفر سیئات ہے، لیکن اس سے صرف صغائر ہی معاف ہوتے ہیں، تو اس لیے کہ ایمان صغائر اور کبائر دونوں کیلئے مکفر ہے اور طہارت ان میں سے ایک قسم یعنی صغائر کیلئے مکفر ہے اس لیے طہارت کو شطرالایمان اور نصف الایمان کہہ دیا گیا۔

❸ تیسرا جواب یہ ہے کہ طہارت چونکہ شرط صلوٰۃ ہے اور موقوف علیہ ہے اس لیے یہاں طہارت کو صلوٰۃ کیلئے

---

(۵) دیکھئے بخاری ج: ۲، ص: ۷۵۰ کتاب فضائل القرآن، باب فضل "قل هو الله احد"۔

شرط بتلانا مقصود ہے، اور بیان اہمیت کیلئے لفظ شرط کے بجائے شطر کا لفظ استعمال کر لیا گیا ہے، جس طرح جز کے بغیر کل نہیں پایا جاسکتا اسی طرح شرط کے بغیر مشروط بھی نہیں پایا جاسکتا، اس لیے شرط کو شطر سے تعبیر کیا گیا ہے، اور ایمان سے مراد صلوٰۃ ہے، چنانچہ قرآن مجید میں صلوٰۃ پر لفظ ایمان کا اطلاق ہوا ہے، جب تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا تو بعض صحابہؓ نے سوال کیا یا رسول اللہ ہمارے وہ بھائی جو پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے تھے اور اسی حالت میں ان کا انتقال ہوگیا، ان کی ان نمازوں کا کیا ہوگا؟ تو یہ آیت نازل ہوئی: "مَاكَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ اِيمَانَكُمْ" یہاں ایمان سے مراد صلوٰۃ ہے۔

❹ چوتھا جواب یہ ہے کہ شطر کے معنی نصف ہی کیلئے مخصوص نہیں ہیں بلکہ مطلق جز پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے تو آپ وہی مطلق جز کے معنی لے لیں لہذا کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

❺ علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ایمان سے جس طرح ظاہر کی طہارت کی توفیق ہوتی ہے انسان نماز کیلئے ایمان لانے کے بعد اپنے کپڑوں اور بدن کو نجاسات غلیظہ اور خفیفہ سے پاک رکھتا ہے اور بدن کو حدث اکبر اور اصغر سے پاک کرتا ہے اسی طرح ایمان کی بدولت اس کے باطن کو طہارت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اس کا قلب کفر وشرک کی غلاظت سے پاک ہو جاتا ہے تو ایمان طہارت ظاہر اور باطن دونوں کا سبب ہے اور "الطہور" میں جو طہارت مذکور ہے اس سے ایک قسم یعنی طہارت بدن من الانجاس والاحداث مراد ہے اس لیے اس کو شطر الایمان اور نصف الایمان کہا گیا ہے۔

❻ حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک توجیہ یہ فرمائی ہے کہ اصل میں ایمان تخلیہ اور تحلیہ دو اجزاء سے مرکب ہے۔

تخلیہ سے فقط طہارت ظاہر مراد نہیں ہے، بلکہ اس کے چار مراتب ہیں:

❶ تطهير الظاهر عن الاحداث وعن الاخباث والفضلات،
❷ تطهير الجوارح عن الجرائم والاثام،
❸ تطهير القلب عن الاخلاق الذميمة،
❹ تطهير القلب عماسوى الله تعالى،

اور اس کے بعد پھر تحلیہ ہے، جب بدن کو انجاس و احداث سے اور جوارح کو آثام سے پاکی حاصل ہوجاتی ہے تو پھر نماز اور طاعات کے ذریعہ اس کو زینت بخشی جاتی ہے، اسی طرح جب قلب کو اخلاق ذمیمہ سے پاک کر لیا جاتا ہے تو اخلاق حمیدہ سے اس کو مزین کیا جاتا ہے ایسے ہی جب قلب کو جمیع ماسوا اللہ سے پاک کر لیا جاتا ہے تو پھر معرفت الٰہی اور حق تعالیٰ کی حقیقی عظمت کے صحیح ادراک وشعور

کے ساتھ اس کو زینت حاصل ہوتی ہے ، بہرحال یہ تحلیہ کے مراتب ہیں ، یہاں پر طہور سے مراد تخلیہ ہے ، اور وہ نصف الایمان ہے (٦)

والحمدللّٰہ تملاالمیزان

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کلمہ پر اس قدر ثواب اور اجر ملتا ہے کہ اس سے میزان یعنی اعمال کو وزن کرنے والی ترازو بھر جائے ،

یہاں یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب صرف اس کلمہ کے اجر وثواب سے ترازو بھر جائے گی تو پھر دوسرے اعمال اس میں کیسے آئیں گے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مادیات میں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی ظرف کسی مادی شی سے بھر جائے تو دوسری شی اس میں نہیں آسکتی ، لیکن امر معنوی اور لطیف اشیاء میں ایسا نہیں ہوتا ، چنانچہ کئی لطیف اور نورانی اشیاء ایک ہی ظرف میں بیک وقت سما سکتی ہیں اور اس کو آپ یوں سمجھیں کہ مثلاً کسی کمرے میں ایک بلب روشن کر دیا جائے تو پورے کمرے میں اس کی روشنی پھیل جاتی ہے اور اگر اسی کمرے میں دوسرا بلب روشن کر دیا جائے تو اس کی روشنی بھی اس میں سما جائے گی۔

وسبحان اللّٰہ والحمدللّٰہ تملاٰن اوتملا

یہاں راوی کو شک ہورہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لفظ "تملا" مفرد کے ساتھ فرمایا ہے ، یا "تملآن" تثنیہ کے ساتھ فرمایا ہے ، اس لیے انہوں نے دونوں کو نقل کر دیا ہے اگر "تملآن" تثنیہ ہے تب تو کوئی شبہ نہیں ، لیکن اگر "تملا" صیغہ مفرد کے ساتھ ہے تو اس صورت میں اشکال ہوگا کہ "سبحان اللّٰہ والحمدللّٰہ" دو کلمے مذکور ہیں تو پھر ان کی طرف " تملا" میں ضمیر مفرد لوٹانا کیسے درست ہوگا ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس کو "کل کلمۃ منھما" کی تاویل میں کر دیا جائے گا ، اور یا یہ کہا جائے گا کہ " تملا " میں ضمیر جملہ کی طرف راجع ہے اور تقدیر عبارت یوں ہوگی " تملا الجملۃ الشاملۃ لھما" (٧)

---

(٦) اس پوری تفصیل کیلئے دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ١ ص ١٧١)۔

(٧) دیکھئے مرقاۃ (ج ١ ص ٣٢٠)۔

یہاں چونکہ کلمے دو ہیں ، ایک ہے " سبحان اللہ " جس سے شوائب نقص سے تقدیس اور پاکی بیان کرنا مقصود ہے ، اور دوسرا کلمہ ہے " الحمدللہ " جس سے صفات کمال کا ذکر مقصود ہے اس لیے ثواب بھی زیادہ بتلایا گیا ہے۔

وزن اعراض کی تحقیق

یہاں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ کلمات اعراض ہیں اور اعراض کیلئے نہ بقا ہے اور نہ جسم ، پھر کیونکر وزن ہوسکے گا ، اس شبہ کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

❶ اس سائنسی دور میں یہ اعتراض غلط ثابت ہوچکا ہے ایسے ایسے آلات ایجاد ہوچکے ہیں جن کے ذریعہ روزانہ اعراض کی تقدیر اور صحیح اندازے کئے جاتے ہیں ، انسان کو بخار ہوتا ہے تو اس کی حرارت غیر طبعیہ کو تھرمامیٹر کے ذریعہ سے معلوم کر لیا جاتا ہے کہ اس کے جسم میں کتنے ڈگری حرارت پائی جاتی ہے ، اور آج تو قرنہاقرن سے قبل کی اصوات کو محفوظ بتلایا جارہا ہے اور ان کو سننے کیلئے کوشش جاری ہے آخر صوت عرض ہی تو ہے لیکن اس کو کنٹرول کر لیا جاتا ہے اور ٹیپ ریکارڈ کے ذریعہ سے اس کو محفوظ کر کے جس وقت چاہیں سنا جاسکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعراض کیلئے بقا بھی ہے اور ان کا وزن اور پیمائش بھی ہوسکتی ہے۔

❷ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ کلمات یہاں اعراض اور غیر متجسد ہوں اور دوسرے عالم میں پہنچ کر اعیان اور متجسد ہو جائیں جیسے علم اس عالم میں غیر متجسد ہے لیکن عالم رویاء میں وہ لبن کی شکل میں نظر آتا ہے۔

❸ اور یا یہ کہا جائے گا کہ یہاں " سبحان اللہ " اور " الحمدللہ " کی زیادتی اجر مراد ہے اور اس زیادتی اجر کے ذریعہ سے میزان کے پر ہو جانے کا ذکر مقصود ہے۔

والصلٰوۃ نور

نماز کو نور فرمایا گیا ہے بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ نماز قبر کے اندھیرے میں نور اور روشنی کا باعث ہوگی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ نمازی کو قیامت کے دن نماز کا اجر ایک نور کے شکل میں عطا کیا جائیگا جس کے ذریعہ وہ قیامت کی ظلمت میں روشنی حاصل کرے گا اور اس سے قرآن مجید کی اس آیت "يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" کی طرف اشارہ ہے۔

بعض نے کہا کہ نماز کو نور اس لیے کہا گیا ہے کہ نماز قلب مومن کو حق تعالیٰ کی معرفت سے منور کرتی ہے۔

یا یہ کہئے کہ جس طریقہ سے نور اور روشنی کے ذریعہ سے آدمی اندھیرے میں راہنمائی حاصل کرتا ہے اسی طرح نماز بھی گناہوں اور بے حیائی کے کاموں سے بچاتی ہے اور نیکی اور بھلائی کے کاموں کی طرف راہنمائی کرتی ہے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس سے اشارہ "سِیْمَاهُمْ فِیْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ" کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ صلوٰۃ جس طرح نور قلب کا باعث ہے اسی طرح وہ چہرے کو بھی منور کرتی ہے صرف آخرت ہی میں نہیں بلکہ دنیا میں بھی نمازی کے چہرے پر وہ رونق اور نور ہوتا ہے جو بے نمازی کے چہرے پر نہیں ہوتا (۸)

والصدقة برهان

یعنی صدقہ متصدق کے ایمان پر واضح دلیل ہے چونکہ بالعموم مال کے خرچ کرنے میں نفس بخل کرتا ہے تو صدقہ کرنا ایمان ہی کی وجہ سے آسان ہوتا ہے اور متصدق کے ایمان کی دلیل بنتا ہے برخلاف منافق کہ وہ عدم اعتقاد کی بنا پر صدقہ کرنے سے دریغ کرتا ہے۔

اور یا یہ کہا جائیگا کہ جب قیامت کے دن صاحب مال سے اس کے مال کے متعلق سوال کیا جائیگا تو صدقہ پیش ہو کر جواب دے گا، اور صاحب مال کیلئے بطور برھان کارآمد ہوگا۔

نیز بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ صدقہ کی وجہ سے متصدق کیلئے بروز قیامت ایک ایسی علامت مقرر کی جائیگی جس کی وجہ سے وہ بحیثیت متصدق پہچانا جائیگا اور یہ علامت اس کے لیے برھان ہوگی، لہذا اس سے مصرف مال سے متعلق سوال نہیں کیا جائیگا۔ (۹)

والصبر ضياء

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ صبر سے مراد وہ صبر ہے جو شریعت میں پسندیدہ ہو اور وہ یا تو

(۸) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۹) شرح مسلم للنووی، حوالہ بالا۔

صبر علی الطاعۃ ہوتا ہے یا صبر عن المعصیۃ ہوتا ہے اور یا صبر فی المصیبت والمکارہ ہوتا ہے تینوں صورتیں ہوسکتی ہیں - (۱۰)

بعض نے کہا کہ یہاں صبر سے مراد صوم ہے چونکہ وہاں بھی صبر عن الاکل والشرب والجماع ہوتا ہے نیز اس پر قرینہ یہ امر ہے کہ یہاں صبر کو صلوٰۃ اور صدقہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے ، یہی وجہ ہے کہ شہر رمضان کو شہر الصبر کہا گیا ہے - (۱۱)

"ضیاء" نور ہی کی ایک خاص قسم ہے لیکن نور سے اعلیٰ ہے قرآن مجید میں "هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا" فرمایا گیا ہے (۱۲) شمس کیلئے ضیاء اور قمر کیلئے نور کا انتخاب ضیاء کی اولویت پر دال ہے اسی کے پیش نظر بعض حضرات نے اس حدیث سے فضیلت صوم علی الصلوٰۃ کو ثابت کیا ہے لیکن دوسرے دلائل کثیرہ سے صلوٰۃ کی فضیلت صوم پر واضح ہے -

ضیاء سے مراد یا تو ضیاء فی القلب ہے یا فی القبر ہے اور یا ضیاء فی القیامۃ مراد ہے

والقرآن حجۃلک اوعلیک

مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن پڑھو گے اور اس پر عمل کرو گے تو یہ تمہارے لیے حجت نافعہ ہوگا اور اگر اس پر عمل نہیں کیا تو تمہارے خلاف حجت ضارہ ہوگا -

کل الناس یغدو فبائع نفسہ فمعتقھا اوموبقھا

یعنی ہر آدمی جب سو کر اٹھتا ہے تو وہ اپنے نفس کو مشغول کرتا ہے اور کسب عمل میں لگا دیتا ہے چنانچہ اگر عمل خیر کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو دوزخ سے آزاد کرنے والا ہے اور اگر عمل شر کرتا ہے تو وہ اپنی ہلاکت کا سامان کرنے والا ہے -

(۱۰) شرح مسلم للنووی ، حوالہ بالا-

(۱۱) چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت ہے اس میں ہے : "خطبنا رسول الله ﷺ فی اخر یوم من شعبان قال: یاایھاالناس قداظلکم شھر عظیم (الی ان قال:) وھوشھر الصبر والصبر ثوابہ الجنۃ" دیکھئے الترغیب والترھیب (ج ۲ ص ۹۴)-

(۱۲) سورۃ یونس رقم الایۃ : ۵ -

وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أدلكم على ما يمحوا الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطى إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط وفي حديث مالك بن أنس فذلكم الرباط فذلكم الرباط ردد مرتين رواه مسلم وفي رواية الترمذي ثلاثا (۱۳)

"رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ کیا میں تمہیں وہ چیز نہ بتلا دوں جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ تمہارے گناہوں کو معاف فرمائے اور تمہارے درجات کو بلند کرے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کیوں نہیں؟ ضرور بتلا دیں یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا کہ مشقت اور تکلیف کے باوجود وضو کا پورا کرنا، مسجد کی طرف کثرت سے جانا اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، پس یہ رباط ہے حضرت مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں "فذالکم الرباط" دو مرتبہ مذکور ہے اور ترمذی کی روایت میں تین مرتبہ ہے۔"

مایمحو اللہ بہ الخطایا

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کنایہ عن المغفرت ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس سے مراد گناہوں کا اعمال نامہ سے مٹا دینا مقصود ہے (۱۴)

اسباغ الوضوء علی المکارہ

اسباغ کے معنی اکمال کے آتے ہیں اور اس کے تین درجے ہیں:

❶ فرض، یعنی تمام اعضاء وضوء کو ایک ایک بار بقدر فرض دھویا جائے اور راس کا بقدر ربع راس مسح کیا جائے، "ھذا وضؤ لایقبل اللہ الصلوٰۃ بدونہ۔"

---

(۱۳) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ا ص ۱۲۷) فی کتاب الطہارۃ، باب فضل اسباغ الوضؤ علی المکارہ، والترمذی فی سننہ (ج ا ص ۱۸) فی ابواب الطہارۃ، باب فی اسباغ الوضؤ - والنسائی فی سننہ (ج ا ص ۳۳) فی الطہارۃ باب الفضل فی ذلک (ای اسباغ الوضؤ)، واحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۲۳۵)۔

(۱۴) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ا ص ۱۲۷)۔

❷ سنت، یعنی اعضاء وضوء کو تین تین بار دھویا جائے اور مسح راس میں استیعاب کیا جائے۔
❸ مستحب، یعنی غسل ثلاث مرات کے ساتھ ساتھ اطالہ غرہ کیا جائے، یدین کو مرفقین کے بعد انصاف عضدین یا مناکب وآباط تک دھویا جائے اور رجلین کو کعبین کے بعد انصاف ساقین تک دھویا جائے(**) یہ عمل اعضائے وضو کے لیے قیامت کے دن زیادہ نور کا باعث ہوگا اس زیادتی نور کو اطالہ غرہ کہا جاتا ہے، چنانچہ حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو اسی فصل اول کے آخیر میں مذکور ہے اس میں ہے(*) "ان امتی یدعون یوم القیامة غرامحجلین من آثار الوضوء فمن استطاع منکم ان یطیل غرته فلیفعل" یہاں پر تینوں معنی مراد لئے جاسکتے ہیں۔

مکاره

مکارہ مکرہ کی جمع ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ سخت سردی کے زمانہ میں ٹھنڈے پانی سے وضو کیا جائے جو نفس کیلئے ناگوار اور مکروہ ہوتا ہے۔

یا مراد یہ ہے کہ پانی قیمت سے ملتا ہے لیکن ثمن مثل کے بجائے زائد قیمت وصول کی جارہی ہے تو ایسی صورت میں تیمم کی اجازت ہے لیکن ثمن مثل سے زائد قیمت ادا کرکے پانی حاصل کرکے اور وضو کیا جائے اور اسی طرح یہ ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو نفس پر شاق گذرتی ہیں (۱۵)

(**) واضح رہے حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمہ اللہ نے اطالہ غرہ کی اس صورت مذکورہ (یعنی یدین کو مرفقین کے بعد انصاف عضدین یا مناکب تک دھونا اور رجلین کو کعبین کے بعد انصاف ساقین تک دھونا) کا انکار کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اطالہ غرہ کی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ ایک یہ کہ مواقع وضو پر کثرت سے پانی گرائے ۲۔ دوسرے یہ کہ خوب بڑھا کر دھوئے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ نے کیا ۳۔ اور تیسرے یہ کہ خوب رگڑ رگڑ کر مواقع وضو کو دھوئے، اور انقاء کرے اور پانی تین بار بہا دے، پہلی دونوں صورتیں تو مراد نہیں ہیں، بلکہ تیسری شکل یہاں مراد ہے اور پہلی دو اس لیے مراد نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار وضو فرما کر ارشاد فرمایا "فمن زاد علی هذا اونقص فقداساء وتعدی وظلم" اب یہاں اشکال یہ ہے کہ جب اطالہ غرہ سے مراد دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہے تو پھر حضرت ابوہریرہؓ نے دوسری صورت کیوں اختیار فرمائی؟! اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے اور یہی اس کا صحیح جواب بھی ہے کہ یہ ادائے عشاق کے قبیلے سے ہے۔ دیکھیے تقریر بخاری (ج۲، ص ۱۵)۔

(*) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری (ج۲، ص ۲۴۹) والبحرالرائق (ج۱، ص ۲۳) ومعارف السنن (ج۱، ص ۲۰۰)۔

(۱۵) مرقاة (ج ا ص ۳۲۱)۔

وكثرة الخطٰی الٰی المساجد

اس سے یا تو بُعدالدار عن المسجد کی صورت میں کثرۃ الاقدام الی المساجد مراد ہے لیکن اس کا مقصد یہ نہ ہوگا کہ بُعددار عن المسجد محمود اور پسندیدہ ہے بلکہ ان لوگوں کیلئے تسلی اور تسکین کا سامان کیاگیا ہے جو غیر اختیاری طور پر مسجد سے دور آباد ہوں اور پھر صلٰوۃ باجماعت کیلئے مسجد میں آنے کا اہتمام کرتے ہوں اور قرب دار کی صورت میں کثرت آمدورفت مراد ہے اور تعلق خاطر بالمسجد کی فضیلت بیان ہورہی ہے (۱۶)

وانتظار الصلٰوۃ بعدالصلٰوۃ

اس سے یا تو انتظار فی المسجد مراد ہے یعنی مسجد میں ایک نماز پڑھکر دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھا رہے یا عام ہے خواہ مسجد میں ہو یا باہر یعنی اگر مسجد سے نکلے تب بھی دل دوسری نماز میں لگا رہے (۱۷) چنانچہ حدیث میں اس کی بہت بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے : " سبعة يظلهم الله فی ظله يوم لاظل الاظله " ان سات میں " ورجل قلبه معلق فی المساجد " کو بھی ذکر کیاگیا ہے (۱۸)

فذ لكم الرباط

یہ اشارہ ہے کہ قرآن مجید میں "يَاَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوااصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ"(۱۹) فرمایاگیا ہے اس مرابطہ سے یہی "انتظار الصلٰوۃ بعدالصلٰوۃ" مراد ہے مرابطہ کا اطلاق دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر ہوتا ہے آپ ﷺ نے بتلایا کہ وہ تو مرابطہ ہے ہی لیکن حقیقی مرابطہ جس کا ذکر قرآن میں کیاگیا ہے وہ "انتظار الصلٰوۃبعدالصلٰوۃ" ہے (۲۰)

اور یا یہ کہئے کہ آپ ﷺ کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح حدود دارالاسلام کی حفاظت کرنا مرابطہ ہے

---

(۱۶) مرقاۃ (ج ۱ ص ۳۲۲)۔

(۱۷) مرقاۃ (ج ۱ ص ۳۲۲)۔

(۱۸) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۰ - ۹۱) "باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلٰوۃ وفضل المساجد" ۔

(۱۹) سورۃ اٰل عمران ، رقم الاٰیۃ : ۲۰۰ ۔

(۲۰) التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۶۳) ۔

اسی طرح "انتظار الصلوٰۃ بعدالصلوٰۃ" بھی اس میں داخل ہے دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت میں کفار و مشرکین اور اعداء اسلام کی مدافعت مقصود ہوتی ہے اور اس عمل میں شیطان کی مدافعت ہوتی ہے جو اسلام اور اہل اسلام کا سب سے بدترین اور بڑا دشمن ہے۔

"ذلکم" اسم اشارہ جو بعید کیلئے آتا ہے اس سے مشارالیہ کی عظمت اور بُعد رتبی کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کا مشارالیہ "انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ" بھی ہوسکتا ہے اور بتاویل "کل واحد منها" امور ثلاثہ مذکورہ بھی ہوسکتے ہیں (۲۱)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن عُثْمَانَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ خَرَجَتْ خَطَايَاهُ مِنْ جَسَدِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِهِ متفق عليه (۲۲)

"رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص اچھی طرح وضو کرے تو اس کے گناہ اس کے بدن سے نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے بھی گناہ نکل جاتے ہیں۔"

فاحسن الوضوء

یعنی سنن اور مستحبات کی رعایت رکھتے ہوئے وضو کیا جائے۔

خرجت خطایاہ

ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ خطایا چونکہ اعراض ہیں ان کے لیے بقاء نہیں ہے لہذا ان کو دخول اور خروج کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا ہے اس لیے کہا جائیگا کہ یہاں خروج خطایا کنایہ عن

(۲۱) دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۴)۔

(۲۲) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۲۵) فی کتاب الطهارة، باب خروج الخطایا مع ماء الوضوء، تفرد مسلم بهذا اللفظ ولذا اقتصر المنذری فی الترغیب علی عزوه لمسلم وقال القاری قال عبدالعزیز الابهری فی منهاج المشکاة فیه انه من افراد مسلم وقال ابن الملک کذا فی جامع الاصول واقتصر شیخ الاسلام والحافظ ابن حجر العسقلانی فی هدایة الرواة الی تخریج المصابیح والمشکاة علی عزوه لمسلم - انتهی- کذا فی تعلیقات لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۵)۔

المغفرت ہے ۔

لیکن حافظ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے کیونکہ خطایا سے ظاہر اور باطن میں سیاہی پیدا ہوتی ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے :"ان المؤمن اذا اذنب کانت نکتۃ سوداء فی قلبہ فان تاب ونزع واستغفر صقل قلبہ فان زاد زادت فذلک الران الذی ذکرہ اللہ فی کتابہ کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَّا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ" (۱)

اسی طرح ابن خزیمہ کی ایک روایت میں ہے :"الحجر الاسود یاقوتۃ بیضاء من یواقیت الجنۃ، وانما سودتہ خطایا المشرکین" (۲)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ خطیہ کا اثر جسد پر ہوتا ہے اس لیے کہا جائیگا کہ حدیث میں خطایا کے انہی آثار کا خروج مراد ہے (۳)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوِ الْمُؤْمِنُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنَيْهِ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ كَانَ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَ كُلُّ خَطِيئَةٍ مَشَتْهَا رِجْلَاهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴)

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی مسلمان بندہ یا فرمایا مومن وضو کا ارادہ کرتا ہے اور اپنے چہرے کو دھوتا ہے تو پانی کے ساتھ یا فرمایا پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ اس کے وہ تمام گناہ جن کی

---

(۱) سنن ابن ماجہ (ص ۳۱۳) باب ذکر الذنوب۔

(۲) دیکھئے الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۱۹۴)۔

(۳) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۶۳، ۱۶۴)۔

(۴) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۲۵) فی کتاب الطهارۃ، باب خروج الخطایا مع ماء الوضوء، والترمذی (ج ۱ ص ۳ - ۴) فی ابواب الطهارۃ، باب ماجاء فی فضل الطهور - ومالک فی المؤطا (ص ۲۱) فی جامع الوضوء -

طرف اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اس کے منہ سے خارج ہو جاتے ہیں، پھر جب وہ دونوں ہاتھوں کو دھوتا ہے تو ہاتھوں کے وہ تمام گناہ جن کو اس نے اپنے ہاتھوں سے کیا تھا پانی کے ساتھ یا فرمایا پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ اس کے ہاتھوں سے خارج ہو جاتے ہیں، پھر جب وہ دونوں پاؤں کو دھوتا ہے تو اس کے وہ تمام گناہ جن کی طرف وہ پاؤں سے چلا تھا پانی کے ساتھ یا فرمایا پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ اس کے پاؤں سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ گناہوں سے پاک ہو جاتا ہے۔"

خرج من وجهه كل خطيئة

یہاں بھی خروج خطیئہ میں وہی تاویلات ہونگی جن کو پہلی روایت میں ذکر کیا گیا ہے

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ غسل وجہ میں خروج خطایا صرف عینین سے ذکر کیا گیا ہے حالانکہ وجہ میں انف اور فم دوسرے اعضاء بھی داخل ہیں تو پھر عینین کے ذکر کی وجہ تخصیص کیا ہے ؟

اس اشکال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں

❶ یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ غسل وجہ کے وقت عینین بند ہو جاتی ہیں تو شاید خروج خطایا عینین سے نہ ہوتا ہو اس لیے خاص طور پر ان کا ذکر کیا گیا، برخلاف دیگر اعضاء کے کہ ان کا غسل ہو جاتا ہے وہاں اس طرح کا شبہ نہیں ہوتا۔

❷ یہاں پر روایت میں اختصار ہے روایت کے دوسرے طرق میں وجہ کے دوسرے اجزاء کا بھی ذکر موجود ہے چنانچہ اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت عبداللہ صنابحی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے :

"قال: قال :رسول الله ﷺ : اذا توضا العبدالمؤمن فمضمض خرجت الخطايامن فيه واذا استنثر خرجت الخطايا من انفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من تحت اشفار عينيه فاذا غسل يد يه خرجت الخطايا من يد يه حتى تخرج من تحت اظفار يد يه فاذا مسح براسه خرجت الخطايا من راسه حتى تخرج من اذنيه فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت اظفار رجليه ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافلة له"

❸ اور یا یہ کہا جائیگا کہ عینین کی تخصیص بالذکر ان کی اہمیت کی وجہ سے کر دی گئی ہے لان العین طلیعۃ

القلب ورائدہ ، یعنی قلب کو جس قدر امور کا احساس ہوتا ہے ان میں اکثر وبیشتر اشیاء کا احساس بواسطۃ العینین ہوتا ہے قلب سے پہلے عینین کسی چیز کا ادراک کرتی ہیں تو اس اہمیت اور خصوصیت کی بنا پر عینین کے ذکر پر اکتفا کیا گیا (۵)

مع المآء او مع آخر قطر المآء

یہاں "او" بظاہر شک راوی کیلئے ہے کہ آپ نے یا مع الماء فرمایا مع آخر قطر الماء فرمایا راوی کو اس میں شک ہے ، اور یہ بھی ممکن ہے کہ تنویع کیلئے ہو یعنی آپ نے مع الماء او مع آخر قطر الماء پوری عبارت ارشاد فرمائی اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ ﷺ نے فرمایا پانی کے ساتھ ساتھ خطایا کا خروج ہوتا ہے یا پھر اگر ساتھ ساتھ نہیں تو قطرہ اخیرہ کے ساتھ تو ہو ہی جاتا ہے (٦)

حتی یخرج نقیامن الذنوب

اس سے مراد صغائر سے پاک ہو جانا ہے چونکہ حسنات سے کفارہ صرف صغائر کا ہوتا ہے ،البتہ اگر یہ کہا جائے کہ جب مشتق پر حکم لگایا جاتا ہے تو اس کا ماخذ اشتقاق اس حکم کیلئے علت ہوا کرتا ہے اور یہاں "اذاتوضاالعبد المسلم او المؤمن" فرمایا ہے تو یہ حکم مسلم یا مومن پر لگایا گیا ہے لہذا حکم کی علت اسلام یا ایمان ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت اسلام یعنی تفویض کامل یا صفت ایمان یعنی تصدیق کامل کو ملحوظ رکھ کر جب بندہ وضو کرتا ہے تو مغفرت سیئات ہوتی ہے تو اس صورت میں کبائر کی مغفرت بھی ہو جاتی ہے چونکہ ان صفات کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ اپنے گناہوں پر شرمندہ اور پشیمان ہو اور آئندہ کیلئے ترک کا عزم صمیم کرے اور یہی توبہ کا حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ توبہ سے کبائر کی معافی ہو ہی جاتی ہے (۷)

---

(۵) دیکھئے مرقاۃ (ج ا ص ۳۲۳)-

(٦) مرقاۃ حوالہ بالا -

(۷) دیکھئے الکوکب الدری (ج ا ص ۳۲)-

﷽ وعن ﷽ عثمان قال قال رسول الله ﷺ ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله رواه مسلم (۸)

"سرور دو عالم جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ کوئی بھی مسلمان فرض نماز کا وقت آنے پر جب اچھی طرح وضو کرے اور اچھی طرح نماز میں خشوع و رکوع کو اختیار کرے تو اس کی یہ نماز ان گناہوں کا کفارہ ہو جاتی ہے جو اس نے نماز سے پہلے کئے تھے بشرطیکہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا ہو اور یہ فضیلت ہمیشہ ہر زمانہ میں جاری رہتی ہے۔"

فیحسن وضوٴھا وخشوعھاو رکوعھا

احسان وضو سے اسباغ وضو مراد ہے احسان خشوع سے مراد یہ ہے کہ قلب پورے طریقہ پر حق تعالیٰ کی عظمت اور اپنی عاجزی کو محسوس کر رہا ہو اور احسان رکوع سے جملہ ارکان صلوٰۃ کا برعایت آداب ادا کرنا مراد ہے رکوع کی تخصیص ماعدا کی نفی کیلئے نہیں ہے۔

حدیث مذکور میں تخصیص رکوع کی وجوھات

❶ یہاں رکوع کی تخصیص اس لیے کی گئی ہے کہ رکوع صرف اس امت کے ساتھ مخصوص ہے یہود ونصاریٰ کی نمازوں میں رکوع مشروع نہیں تھا اس امتیازی خصوصیت کے پیش نظر یہاں صرف رکوع کا ذکر کیا گیا۔

❷ یا یہ کہا جائیگا کہ رکوع کی ادائیگی چونکہ بنسبت سجدہ کے مشکل ہے یہی وجہ ہے کہ ضعفاء اکمال رکوع پر قادر نہیں ہوتے اس لیے رکوع کی تخصیص کی گئی۔

❸ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ مدرک رکوع مدرک رکعت شمار ہوتا ہے اس بنا پر احسان رکوع اور اتمام رکوع کی اہمیت بھی زیادہ ہوگی تو یہاں رکوع کی تخصیص بالذکر اسی اہمیت کے پیش نظر ہے۔

❹ نیز ارکان صلوٰۃ میں رکوع ہی وہ پہلا رکن ہے جس کی وجہ سے مصلی غیر مصلی سے ممتاز ہو جاتا ہے اس

(۸) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ا ص ۱۲۱) فی کتاب الطہارۃ، باب فضل الوضوء والصلوۃ عقبہ۔

لیے احسان رکوع کا اہتمام بھی زیادہ ہونا چاہیئے (۹)

مالم یؤت کبیرۃ

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نماز کا کفارہ صغائر ہونا عدم ارتکاب کبائر کے ساتھ مشروط ہے اگر کبائر کا ارتکاب ہوگا تو نماز صغائر کیلئے کفارہ نہیں بنے گی قرآن مجید کی آیت "اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ" سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لیکن علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "معناه ان الذنوب كلها تغفر الاالكبائر"، یعنی نماز کے ذریعہ سوائے کبائر کے باقی سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ صغائر کی معافی اس وقت ہوتی ہے جب کبائر کا ارتکاب نہ کیا جائے اگر کبائر کا ارتکاب کیا جائیگا تو صغائر کی معافی نہیں ہوگی اس لیے کہ اگرچہ اس معنی کا بھی احتمال موجود ہے لیکن سیاق حدیث اس کا انکار کرتا ہے۔

چنانچہ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اہل سنت کا مذہب قرار دیا ہے اور فرمایا کہ گناہ کبیرہ کی معافی کیلئے توبہ ضروری ہے الا یہ کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنی رحمت اور فضل سے معاف فرمائے (۱۰)

وذلک الدھر کلہ

یعنی نماز کا کفارۂ ذنوب ہونا نہ تو کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ اور نہ ہی کسی فرض کے ساتھ بلکہ یہ فضیلت ہر زمانہ میں تمام فرائض کے ساتھ قائم رہتی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

※ وعنه ※ أَنَّهُ تَوَضَّأَ فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُسْرَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلَاثًا ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى ثَلَاثًا ثُمَّ الْيُسْرَى ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ

---

(۹) دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۲ ص ٦)۔

(۱۰) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هٰذَا ثُمَّ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هٰذَا ثُمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ نَفْسَهُ فِيهِمَا بِشَيْءٍ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَاللَّفْظُ لِلْبُخَارِيِّ (۱۱)

"حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ وضو کیا چنانچہ انہوں نے پہلے اپنے ہاتھوں پر تین مرتبہ پانی ڈالا پھر تین مرتبہ کلی کی اور ناک صاف کی پھر تین مرتبہ منہ دھویا پھر تین مرتبہ اپنا دایاں ہاتھ کہنی تک دھویا پھر بایاں ہاتھ کہنی تک دھویا پھر اپنے سر کا مسح کیا پھر اپنا دایاں پیر تین مرتبہ دھویا پھر بایاں پیر تین مرتبہ دھویا اور پھر فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے جس طرح اب میں نے وضو کیا پھر فرمایا کہ جو شخص میرے اس وضو کی مانند وضو کرے اور دوران نماز اپنے دل سے باتیں نہ کرے (یعنی مکمل دھیان اور استحضار سے نماز پڑھے) تو اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔"

واستنثر

استنثار "اخراج المآء من الانف بعدالاستنشاق" کو کہتے ہیں اور استنشاق "جذب المآء بالنفس الی اقصی الانف" کو کہا جاتا ہے (۱۲)، استنثار کیلئے چونکہ استنشاق لازم ہے اس لیے یہاں فقط استنثار کے ذکر پر اکتفا کیا گیا

لایحدث نفسہ فیھما بشیئ

یہاں امور دنیا کی نفی مراد ہے اور استحضار قلب کو بیان کیا گیا ہے جمہور کی رائے یہ ہے کہ اختیاری خیالات کی نفی مقصود ہے غیر اختیاری خیالات کا انسان مکلف نہیں لہذا اگر غیر اختیاری خیالات آئیں اور وہ ان سے اعراض کرتا رہے تو یہ مضر نہیں ہے اور اس فضیلت میں کوئی کمی نہیں آئیگی (۱۳)

---

(۱۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ا ص ۲۵۹) فی کتاب الصوم، باب السواک الرطب والیابس للصائم، ومسلم (ج ا ص ۱۱۹ - ۱۲۰) فی کتاب الطہارۃ، باب صفۃ الوضوء وکمالہ، وابو داؤد (ج ا ص ۱۴) فی کتاب الطہارۃ، باب صفۃ وضوء النبی ﷺ، والنسائی (ج ا ص ۲۶) فی الطہارۃ باب المضمضۃ والاستنشاق - والدار قطنی (ج ا ص ۸۳) فی کتاب الطہارۃ، باب وضوء رسول اللہ ﷺ - (۱۲) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۱۳)- (۱۳) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۱۴)-

نیز اس بشارت عظیمہ کے پیش نظر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس نماز میں اختیاری غیر اختیاری کسی قسم کا خیال نہیں آنا چاہیئے اور یہ کوئی ناممکن چیز نہیں جب بندہ کوشش کرتا ہے اور ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ سے نفس پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ اختیاری خیال آتا ہے اور نہ غیر اختیاری اگر یہی مراد ہو تو کچھ بعید نہیں، ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہونا ممکن نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس کا ذکر ہی نہ فرماتے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ أَوْ فَيُسْبِغُ الْوُضُوْءَ ثُمَّ يَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَفِي رِوَايَةٍ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ هٰكَذَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۳)

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں جو شخص وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے پھر کہے "اشهدان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله" اور ایک روایت میں ہے (کہ اس طرح کہے) "اشهدان لااله الاالله وحده لاشريک له واشهدان محمدا عبده ورسوله" تو اس کے لیے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دیئے جاتے ہیں جس دروازے میں سے اس کا جی چاہے داخل ہو۔"

---

(۱۳) الحديث اخرجه مسلم (ج ا ص ۱۲۲) فی کتاب الطهارة ' باب الذكر المستحب عقب الوضوء ' وابو داؤد (ج ا ص ۲۲ ' ۲۳) فی کتاب الطهارة ' باب مايقول الرجل اذا توضأ- والترمذی (ج ا ص ۱۸) فی ابواب الطهارة ' باب مايقال بعدالوضوء - والنسائی (ج ا ص ۳۵) فی الطهارة ' باب القول بعد الفراغ من الوضوء - وابن ماجه (ج ا ص ۳۶) فی کتاب الطهارة ' باب مايقال بعد الوضوء واحمد فی مسنده (ج ۴ ص ۱۴۵ ' ۱۴۶)-

اعلم ان حديث عمر بن الخطاب رضی الله عنه وحديث عقبة بن عامر رضی الله عنه الذی قبله هما حديث واحد لكن صدر الحديث سمع عقبة من رسول الله ﷺ وباقيه تكلم به النبی ﷺ قبل حضور عقبة فاخبره به عمر ' وقصته فی صحيح مسلم و صحيح ابن حبان ' كذافی تعليقات لمعات التنقيح (ج ۲ ص ۹) بتغير يسير۔

فیبلغ او فیسبغ

فیبلغ اور فیسبغ میں راوی کو شک ہے کہ ان میں سے کون سا لفظ ارشاد فرمایا تھا معنی دونوں کے ایک ہی ہیں ، ابلاغ اور اسباغ اکمال کے معنی میں ہیں ۔

ثم یقول اشهد

وضو کرنے کے بعد کلمہ شہادت پڑھنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ جسم اور ظاہری اعضاء کی طہارت کے ساتھ ساتھ طہارت باطنی بھی حاصل ہو جائے ۔

فتحت له ابواب الجنة الثمانیة

ابواب ثمانیہ کا کھول دیا جانا یہ مومن کی تعظیم اور تکریم کیلئے ہے ورنہ دخول جنت تو ایک ہی دروازہ سے ہوگا اور یہی کافی بھی ہے ۔

ایک اعتراض

آخر میں صاحب مشکوۃ نے صاحب مصابیح پر ایک اعتراض کیا ہے کہ صاحب مصابیح نے جو یہ حدیث "من توضا فاحسن الوضوء" کو صحاح میں نقل کیا ہے یہ مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ روایت صحیحین میں موجود نہیں ہے بلکہ بعینہٖ یہ روایت جامع ترمذی میں مذکور ہے لہذا اس روایت کو بجائے صحاح کے حسان میں نقل کرنی چاہیئے تھی (۱۵)

وعن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يطيل غرته فليفعل

(۱۵) دیکھئے مرقاة (ج ا ص ۳۲۷)۔

"متفق علیہ" (١٦)

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے دن میری امت اس حال میں پکاری جائیگی کہ وضو کی وجہ سے ان کے چہرے روشن ہونگے اور اعضائے وضو چمکتے ہونگے لہذا جتنا تم سے ہوسکے اپنی اس چمک کو بڑھاؤ۔"

غرا

یہ اغر کی جمع ہے جس کے معنی ہیں سفید چہرہ، اور یہ "غرۃ" سے ماخوذ ہے اور یہ اصل میں اس سفید نشان کو کہتے ہیں جو گھوڑے کے پیشانی پر ہوتا ہے پھر اس میں عموم پیدا ہوگیا یعنی ہر سفید اور چمکدار چیز پر اب اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

محجلین

محجل کی جمع ہے اور یہ حجل سے مشتق ہے جس کے معنی بیڑی اور قید کے آتے ہیں محجل اس دابہ کو کہا جاتا ہے جس کے پاؤں اس کے باقی رنگ کے برعکس سفید ہوتے ہیں یعنی گویا کہ اس کے پاؤں قید بیاض کے ساتھ مقید ہیں لیکن یہاں اعضاء وضو پر وضو کا وہ اثر مراد ہے جو روشن اور نورانی ہوگا اور مطلب یہ ہے کہ روز محشر میں جب ان کو علی رؤس الاشہاد یا جنت میں جانے کیلئے پکارا جائیگا تو یہ دیگر امتوں کے درمیان سے اس طرح ممتاز ہوکر آئیں گے کہ ان کے اعضاء وضو روشن اور چمکدار ہونگے (١٧)

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ شَبِيبِ بنِ أَبِي رَوْحٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى صَلَاةَ الصُّبْحِ فَقَرَأَ الرُّومَ فَالْتَبَسَ

(١٦) الحديث اخرجه البخارى (ج ١ ص ٢٥) فى كتاب الوضوء، باب فضل الوضوء والغرالمحجلون من آثار الوضوء، ومسلم (ج ١ ص ١٢٦) فى كتاب الطهارة، باب استحباب اطالة الغرة والتحجيل فى الوضوء - واحمد فى مسنده (ج ٢ ص ٣٣٤، ٣٦٢، ٤٠٠، ٥٢٣)۔

(١٧) دیکھئے مرقاۃ (ج ١ ص: ٣٢٧، ٣٢٨)۔

عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّى قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يُصَلُّونَ مَعَنَا لَا يُحْسِنُونَ الطُّهُورَ وَ إِنَّمَا يَلْبِسُ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ أُولَئِكَ رَوَاهُ النَّسَائِيُّ (۱۸)

"حضرت شبیب بن ابی روح نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے کسی صحابی سے یہ روایت نقل کی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (ایک مرتبہ) صبح کی نماز پڑھی اور نماز میں آپ ﷺ نے سورہ روم کو پڑھا تو آپ ﷺ کو اس میں متشابہ لگا، چنانچہ جب آپ ﷺ نماز پڑھ چکے تو فرمایا لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ ہمارے ساتھ نماز پڑھتے ہیں اور اچھی طرح وضو نہیں کرتے اور اس وجہ سے یہ لوگ ہم پر قرآن میں اشتباہ ڈالتے ہیں۔"

اس سے معلوم ہوا کہ کسی بھی عبادت کے سنن اور مستحبات جو درحقیقت فرائض کیلئے مکملات ہوتے ہیں ان میں کوتاہی اور قصور برتنے سے نہ صرف یہ کہ اپنے اوپر غلط اثر مرتب ہوتا ہے بلکہ دوسرے بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں بالخصوص جناب رسول اکرم ﷺ کا متاثر ہونا تو اس کی واضح دلیل ہے کہ یقیناً دوسرے پر بھی ایسے اعمال کا زیادہ اثر ہوتا ہے چنانچہ اس حدیث میں ان لوگوں کیلئے سامان عبرت ہے جو اہل فسق اور اہل بدعت کی صحبت اختیار کئے ہوئے ہیں (۱۹)

وعن رَجُلٍ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ قَالَ عَدَّهُنَّ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي يَدِي أَوْ فِي يَدِهِ قَالَ التَّسْبِيحُ نِصْفُ الْمِيزَانِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ يَمْلَأُهُ وَالتَّكْبِيرُ يَمْلَأُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَالصَّوْمُ نِصْفُ الصَّبْرِ وَالطُّهُورُ نِصْفُ الْإِيمَانِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ (۲۰)

"قبیلہ بنی سلیم کے ایک شخص سے یہ روایت مروی ہے کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان

(۱۸) الحدیث اخرجہ النسائی (ج ۱ ص ۱۵۱) فی کتاب الافتتاح، باب القراءۃ فی الصبح بالروم۔

(۱۹) مرقاۃ (ج ۱ ص ۳۳۰)۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص ۱۹۱) فی ابواب الدعوات، باب بلا ترجمۃ، واحمد فی مسندہ (ج ۴ ص ۲۶۰)۔

باتوں کو (جو آگے مذکور ہیں) میرے ہاتھ پر یا اپنے ہاتھ پر شمار کیا (چنانچہ) آپ ﷺ نے فرمایا "سبحان اللہ" کہنا آدھی ترازو کو بھر دیتا ہے "الحمدللہ" کہنا (پوری) ترازو کو بھر دیتا ہے اور "اللہ اکبر" کہنا اس چیز کو جو آسمان اور زمین کے درمیان ہے بھر دیتا ہے روزہ آدھا صبر ہے اور طہارت آدھا ایمان ہے۔"

التسبيح نصف الميزان والحمدلله يملاه

سبحان اللہ کہنا آدھی ترازو کو بھر دیتا ہے اور الحمدللہ کہنا پوری ترازو کو بھر دیتا ہے، یا تو یہ مطلب ہے کہ سبحان اللہ سے آدھی ترازو بھری تھی اور الحمدللہ کہنے سے وہ پوری بھر جاتی ہے، یا سبحان اللہ سے آدھی ترازو بھرے گی آدھی خالی رہے گی اور الحمدللہ کا ثواب زیادہ ہے اس سے پوری ترازو بھرتی ہے، سبحان اللہ میں تقدیس ہے اور الحمدللہ میں تمام صفات کمال کا اثبات ہے، "والطهور نصف الايمان" کی تشریح پہلے آچکی ہے۔

والصوم نصف الصبر

یہاں صوم کو نصف صبر فرمایا گیا ہے اس لیے کہ جس طرح شہوت بطن اور شہوت فرج سے متعلق صبر ہوتا ہے اسی طرح ان کے علاوہ بعض امور ہیں جن میں صبر کی ضرورت پیش آتی ہے تو صوم میں چونکہ شہوت بطن اور فرج کے سلسلے میں صبر پایا جاتا ہے اس لیے صوم کو نصف الصبر کہا گیا ہے۔

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ الصُّنَابِحِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ فَمَضْمَضَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ فِيهِ وَإِذَا اسْتَنْثَرَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ أَنْفِهِ فَإِذَا غَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ وَجْهِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَشْفَارِ عَيْنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ يَدَيْهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِ يَدَيْهِ فَإِذَا مَسَحَ بِرَأْسِهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أُذُنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رِجْلَيْهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ

تَحْتِ أَظْفَارِ رِجْلَيْهِ ثُمَّ كَانَ مَشْيُهُ إِلَى الْمَسْجِدِ وَصَلَاتُهُ نَافِلَةً لَهُ. رَوَاهُ مَالِكٌ وَالنَّسَائِيُّ (۲۱)

"رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جب مومن بندہ وضو کرتا ہے اور کلی کرتا ہے تو گناہ اس کے منہ سے خارج ہو جاتے ہیں جب ناک صاف کرتا ہے تو گناہ اس کی ناک سے خارج ہو جاتے ہیں، جب چہرہ دھوتا ہے تو گناہ اس کے چہرہ سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کی آنکھوں کی پلکوں کے نیچے سے بھی گناہ نکل جاتے ہیں جب دونوں ہاتھ دھوتا ہے تو گناہ اس کے ہاتھوں سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کے ہاتھوں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، جب سر کا مسح کرتا ہے تو گناہ اس کے سر سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک اس کے کانوں سے بھی نکل جاتے ہیں جب پاؤں کو دھوتا ہے تو گناہ اس کے پاؤں سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر مسجد کی طرف اس کا چلنا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے زیادتی ہوتی ہے"۔

فاذا مسح براسه خرجت الخطايا من راسه حتى تخرج من اذنيه

آگے مسئلہ آئیگا کہ حضرات حنفیہ کے ہاں مسح اذنین بماء الراس ہونا چاہیئے ماء جدید کی ضرورت نہیں جب کہ حضرات شوافع مسح اذنین کیلئے ماء جدید کے قائل ہیں ان کے نزدیک مسح اذنین کیلئے ماء راس کافی نہیں اس روایت سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے چونکہ مسح راس کے ساتھ جب خروج خطایا کا ذکر کیا گیا تو خروج خطایا من الاذنین کو بھی ذکر کیا اس سے معلوم ہوا کہ اذنین حکم مسح میں راس کے ساتھ شریک ہیں لہذا ماء راس ہی سے اذنین کا بھی مسح کیا جائیگا ماء جدید لینے کی ضرورت نہیں۔

ثم كان مشيه الى المسجد وصلوته نافلة له

یعنی جب وضو کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہوگئے اور وہ گناہ سے پاک وصاف ہوچکا تو اب اس کا مسجد کی طرف چلنا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے اجر میں مزید اضافے کا ذریعہ ہوگا اور رفع درجات کا سبب بنے گا (۲۲)

(۲۱) الحديث اخرجه النسائي (ج ا ص ۲۹) في الطهارة، باب مسح الاذنين مع الراس ومايستدل به على انهمامن الراس، ومالك في الموطا (ص ۲۰، ۲۱) في الطهارة، باب جامع الوضوء - وابن ماجه (ص ۲۴) في ابواب الطهارة، باب ثواب الطهور، واحمد في مسنده (ج ۴ ص ۳۴۹) والحاكم في المستدرك (ج ا ص ۱۲۹، ۱۳۰) في كتاب الطهارة -

(۲۲) دیکھئے مرقاة (ج ا ص ۳۳۱-۳۳۲)۔

﴿ وعن ﴾ أبي هريرة أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسَلَّمَ أَتَى الْمَقْبَرَةَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ وَدِدْتُ أَنَّا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا قَالُوا أَوَلَسْنَا إِخْوَانَكَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ أَنْتُمْ أَصْحَابِي وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ فَقَالُوا كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ لَمْ يَأْتِ بَعْدُ مِنْ أُمَّتِكَ يَا رَسُولَ اللهِ فَقَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا لَهُ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ بَيْنَ ظَهْرَيْ خَيْلٍ دُهْمٍ بُهْمٍ أَلَا يَعْرِفُ خَيْلَهُ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنَ الْوُضُوءِ وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۳)

”رسول اللہ ﷺ (ایک مرتبہ) قبرستان آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا اے مومنین کی جماعت تم پر سلامتی ہو اور ہم بھی ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں اور میں اس بات کی تمنا رکھتا ہوں کہ ہم اپنے بھائیوں کو دیکھیں، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کیا ہم آپ ﷺ کے بھائی نہیں ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا تم میرے صحابہ (رفیق) ہو اور ہمارے بھائی وہ ہیں جو ابھی (دنیا میں) نہیں آئے، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ ﷺ کی امت میں سے جو لوگ ابھی نہیں آئے انہیں آپ (قیامت میں) کس طرح پہچانیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا مجھے یہ بتاؤ کہ اگر کسی شخص کے پاس سفید پیشانی اور سفید ہاتھ پیر والے گھوڑے ہوں اور وہ نہایت سیاہ گھوڑوں میں ملے ہوئے ہوں تو کیا وہ اپنے گھوڑوں کو نہیں پہچانے گا صحابہ نے عرض کیا یقیناً وہ پہچان لے گا آپ ﷺ نے فرمایا وہ (میری امت کے بعد میں آنے والے لوگ قیامت میں) آثار وضو سے سفید پیشانی اور سفید ہاتھ پاؤں کے ساتھ آئیں گے (لہذا اس علامت سے میں انہیں پہچان لوں گا) اور میں حوض کوثر پر ان کا میر سامان ہوں گا۔“

بعد میں آنے والوں کے لیے اس علامت کا ذکر احتراز کے لیے نہیں کہ یہ سمجھا جائے کہ صحابہؓ کے لیے اغر محجل ہونے کی فضیلت نہیں ہوگی بلکہ صرف ان کی شناخت کے لیے اس کا ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ اگلی روایت میں اغر محجل کا ذکر پوری امت کے لیے ہے۔

---

(۲۳) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۲۶، ۱۲۷) فی کتاب الطہارۃ، باب استحباب اطالۃ الغرۃ والتحجیل فی الوضوء، والنسائی (ج ۱ ص ۳۵، ۳۶) فی الطہارۃ، باب حلیۃ الوضوء - ومالک فی الموطا (ص ۱۹، ۲۰) فی الطہارۃ، باب جامع الوضوء -

دارقوم مومنین

دارِیا تو منصوب علی الاختصاص ہے یعنی "اخص بالمدح دارقوم مومنین" اور یا حرف نداء محذوف ہے اور اس سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی "یا اھل دار قوم مومنین" یہاں اس سے مراد اموات مومنین کی جماعت ہے۔

وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون

یہاں "انشاء اللہ" تبرکاً فرمایا گیا ہے، ورنہ موت کا آنا یقینی ہے اس میں کوئی شک نہیں جیسا کہ قرآن مجید میں ہے "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْشَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ" (۱) علامہ خطابی نے فرمایا کہ "انشاء اللہ" کو یہاں اہل عرب کی عادت کے مطابق تحسین کلام کیلئے ذکر کیا گیا ہے اور بعض نے یہ بھی کہا ہے یہاں "انشاء اللہ" میں شک اس مکان متبرک کی طرف راجع ہے کیونکہ اس مکان مخصوص میں موت کا آنا بہر حال مشکوک ہے قرآن مجید میں ہے "وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ" (۲) یعنی کسی کو نہیں معلوم کہ اس کی موت کہاں آئیگی (۳) روایت کی سماع موتی پر دلالت واضح ہے ورنہ خطاب کا فائدہ کچھ نہیں۔

قال انتم اصحابی

یہاں صحابہ سے اخوت کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ ان کے لیے ایک ایسی فضیلت یعنی صحابیت کا ذکر فرمایا جو اخوت سے بڑھ کر ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمہارے ساتھ میرے تعلقات کی دو نوعیتیں ہیں :ایک یہ کہ تم میرے بھائی ہو اور اس کے ساتھ ساتھ تمہیں صحابیت کا شرف بھی حاصل ہے جب کہ بعد میں آنے والوں کے ساتھ فقط ایک تعلق ہے یعنی اخوت کا (۴)

بین ظھری خیل دھم بھم

لفظ "ظھر" زائد ہے اس کو اہل عرب تحسین کلام کے لیے استعمال کیا کرتے ہیں "دھم"

(۱) سورۃ الفتح، رقم الآیۃ (۲۷)۔

(۲) سورۃ لقمان، رقم الآیۃ (۳۴)۔

(۳) دیکھئے مرقاۃ (ج ۱ ص ۲۳۲)۔

(۴) دیکھئے مرقاۃ، (ج ۱ ص ۳۳۲)۔

(بضم الدال وسکون الھاء) ادھم کی جمع ہے اور "بھم" ابہم کی جمع ہے، ادھم کے معنی کالااور ابہم کے معنی خالص سیاہ کے آتے ہیں اور یہ دھم کیلئے بطور تاکید ہے اور بعض نے کہا کہ ابہم کے معنی ہیں "الذی لایخالط لونہ لون سواہ"(۵)

وانا فرطھم علی الحوض

دراصل "فرط" اس شخص کو کہا جاتا ہے جو قافلہ سے آگے جاکر رسی، ڈول اور پانی وغیرہ کا انتظام کرتا ہے اور یہاں مطلب یہ ہے کہ میں ان سے پہلے ہی خدا کے یہاں جاکر ان کیلئے مغفرت اور بلندی درجات کے اسباب درست کرونگا، اور یہ اس امت کیلئے ایک بہت بڑی بشارت ہے، یقیناً اس شخص سے زیادہ خوش نصیب کوئی نہیں ہوسکتا جس کا میر سامان رسول اکرم ﷺ ہوں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ أَنَا أَوَّلُ مَنْ يُؤْذَنُ لَهُ بِالسُّجُودِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يُؤْذَنُ لَهُ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ فَأَنْظُرُ إِلَى مَا بَيْنَ يَدَيَّ فَأَعْرِفُ أُمَّتِي مِنْ بَيْنِ الْأُمَمِ وَمِنْ خَلْفِي مِثْلَ ذٰلِكَ وَعَنْ يَمِينِي مِثْلَ ذٰلِكَ وَعَنْ شِمَالِي مِثْلَ ذٰلِكَ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللّٰهِ كَيْفَ تَعْرِفُ أُمَّتَكَ مِنْ بَيْنِ الْأُمَمِ فِيمَا بَيْنَ نُوحٍ إِلَى أُمَّتِكَ قَالَ هُمْ غُرٌّ مُحَجَّلُونَ مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ لَيْسَ أَحَدٌ كَذٰلِكَ غَيْرُهُمْ وَأَعْرِفُهُمْ أَنَّهُمْ يُؤْتَوْنَ كُتُبَهُمْ بِأَيْمَانِهِمْ وَأَعْرِفُهُمْ تَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ رَوَاهُ أَحْمَدُ(۶)

"سرور دو عالم جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قیامت کے دن ان لوگوں میں سب سے پہلا شخص میں ہوں گا جن کو سجدہ کی اجازت دی جائیگی اور (پھر) ان لوگوں میں سب سے پہلا شخص مین ہوں گا

(۵) لمعات التنقیح، (ج ۲ ص ۱۶)۔

(۶) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ (ج ۵ ص ۱۹۹)۔

جن کو سجدہ سے سر اٹھانے کی اجازت دی جائیگی، چنانچہ میں اس چیز کی طرف دیکھوں گا جو میرے آگے ہوگی (یعنی مخلوق کا مجمع) اور میں امتوں کے درمیان اپنی امت کو پہچاں لوں گا پھر میں اپنے پیچھے کی طرف اسی طرح اور اپنے دائیں طرف و بائیں طرف (بھی) اسی طرح دیکھوں گا یعنی چاروں طرف ازدہام خلق دیکھوں گا اور ان میں اپنی امت کو پہچاں لونگا، ایک صحابی نے عرض کیا یا رسول اللہ (ﷺ) اپنی امت سے لیکر حضرت نوح علیہ السلام کی امت تک کی تمام امتوں میں آپ ﷺ اپنی امت کو کیسے پہچان لیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا میری امت کے لوگ وضو کے اثر سے ان کے چہرے روشن اور اعضائے وضو چمکتے ہونگے، اس امت کے علاوہ کوئی دوسری امت اس طرح (امتیازی وصف کے ساتھ) نہیں ہوگی اور میں اپنی امت کو اس طرح بھی پہچاں لوں گا کہ میری امت کے لوگوں کو ان کے اعمال نامے دائیں ہاتھ میں دیئے جائیں گے، نیز اس وجہ سے بھی شناخت کروں گا کہ ان کی اولاد ان کے آگے دوڑتی ہوگی"

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ نمازیں دوسری امتوں کیلئے بھی تھیں، لہذا وہ بھی وضو کرتے ہونگے پھر اثر وضو کا ترتب اسی امت کیلئے کیونکر خاص کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی برکت اور طفیل سے خاص امتیاز اس امت کو عطا کیا گیا ہے یا یہ کہا جائے گا کہ آثار وضو کا بشکل نور ظاہر ہونا اگرچہ عام ہوگا لیکن اس امت کا نور بہت نمایاں اور واضح ہوگا۔

اسی طرح نامہ اعمال کا دائیں ہاتھ میں دیا جانا تمام اصحاب جنت کیلئے ہوگا تو پھر اسمیں اس امت کی کیا خصوصیت ہے؟ تو اس کے متعلق یا تو یہ کہئے کہ شاید خصوصیت اس میں یہ ہو کہ اس امت کو دوسری امتوں سے قبل نامہ اعمال عطا کئے جائیں گے اور یا یہ کہئے کہ اس امت کے اعمال ناموں میں ایک ایسا واضح اور نمایاں نور ہوگا جو کہ دوسری کسی امت کے اعمال ناموں میں نہیں ہوگا نیز ہوسکتا ہے کہ اور کوئی خصوصیت اس کے ضمن میں ایسی ہو جس کی بنا پر اس کو ذکر کیا گیا ہو (۷)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ خصوصیت کا تعلق صرف "غرمحجلون" کے ساتھ ہے باقی دو چیزیں یعنی اعمال نامے کا دائیں ہاتھ میں دیا جانا اور ان کی اولاد کا ان کے آگے دوڑنا ان کا ذکر مدح امت اور بطور کرامت و فضیلت کے کیا گیا ہے خصوصیت کو اس میں دخل نہیں (۸)

(۷) مرقاۃ (ج ۱ ص ۳۳۴)۔ (۸) شرح الطیبی (ج ۲ ص ۲۳)۔

باب مایوجب الوضوء

اس باب کی ماقبل سے مناسبت

مصنف رحمۃ اللہ علیہ طہارت کے فضائل اور مناقب بیان کرنے کے بعد اب نواقض وضو اور موجبات وضو کا ذکر شروع فرمارہے ہیں، وضو کا وجوب ثابت کرکے اس کے بعد موجبات وضو میں سے چونکہ کثیر الوقوع اور عام موجب خروج نجاست من السبیلین ہے تو اس مناسبت سے آداب خلاء کو بیان کیا۔

موجبات وضو کے درجات

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے موجبات وضو کے تین درجات بیان فرمائے ہیں:

پہلا یہ کہ وہ چیزیں جن کے موجب وضو ہونے پر جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے روایات اور عمل شائع سے بھی اس کی مطابقت ہو رہی ہے، جیسا کہ پیشاب، پاخانہ، مذی، نوم ثقیل اور وہ چیزیں جو ان کے ہم معنی ہوں۔

دوسرا یہ کہ وہ چیزیں جن کے موجب وضو ہونے میں فقہاء صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اور روایات بھی اس بارے میں متعارض ہیں جیسا کہ مس ذکر اور مس امراۃ۔

اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے موجب وضو ہونے پر اگرچہ الفاظ حدیث سے شبہ ہوتا ہے لیکن ان چیزوں سے بالاجماع وضو واجب نہیں ہے، جیسا کہ وضو مما مست النار اور وضو من لحوم الابل (۹)

الفصل الاول

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ

---

(۹) دیکھئے حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۱ ص ۱۷۶، ۱۷۷)۔

طُهُوْرٍ وَلاَ صَدَقَةً مِنْ غُلُوْلٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۰)

"رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں کی جاتی اور نہ حرام مال کا صدقہ قبول کیا جاتا ہے۔"

صحت صلاۃ کیلئے طہارت کی شرط

اس پر تمام امت کا اجماع ہے کہ طہارت صحت صلاۃ کیلئے شرط ہے اور بغیر طہارت کے نماز پڑھنا حرام ہے یہاں "صلوٰۃ" نکرہ ہے اور تحت النفی واقع ہے اس لیے یہ عموم کا فائدہ دے رہا ہے اور مطلب یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی بھی نماز بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوگی چاہے وہ فرض نماز ہو یا نفل ہو، نماز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت یہی ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب ہے لیکن عامر شعبیؒ اور محمد بن جریر طبریؒ فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ بغیر طہارت کے جائز ہے کیونکہ نماز جنازہ ایک قسم کی دعا ہے اور دعا کیلئے وضو ضروری نہیں ہے۔

لیکن ان کی یہ تاویل باطل ہے اس لیے کہ احادیث میں نماز جنازہ پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے، لہذا دیگر نمازوں کی طرح نماز جنازہ کیلئے بھی وضو کو شرط قرار دیا جائیگا۔ (۱۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں صیغہ "لاتقبل" پر اشکال ہوتا ہے کہ قبول کے معنی ترتب اجرو ثواب کے آتے ہیں تو اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بحالت حدث نماز میں اجرو ثواب مفقود ہوتا ہے، باقی رہی صحت تو بغیر طہارت کے بھی نماز صحیح ہو جائیگی حالانکہ صلوٰۃ محدث بالاجماع باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "قبول" دو معنی میں استعمال ہوتا ہے: قبول کے ایک معنی ہیں "کون الشئ مستجمعاً لجمیع الشرائط والارکان" اس معنی کے اعتبار سے قبول اور صحت دونوں مترادف

---

(۱۰) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ا ص ۱۱۹) فی کتاب الطھارۃ، باب وجوب الطھارۃ للصلوٰۃ، والترمذی (ج ا ص ۲، ۳) فی ابواب الطھارۃ، باب ماجاء لاتقبل صلوٰۃ بغیر طھور، وابن ماجہ (ص ۲۴) فی کتاب الطھارۃ، باب لایقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طھور، واحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۳۹)۔

(۱۱) دیکھئے معارف السنن (ج ا ص ۳۱)۔

ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے "لایقبل اللہ صلوٰۃ حائض الابخمار" (۱۲) یعنی دوپٹہ کے بغیر بالغہ عورت کی نماز صحیح نہیں ہوگی تو یہاں نفی قبولیت سے مراد نفی صحت ہے۔

اور قبول کے دوسرے معنی ہیں "وقوع الشیٔ فی حیز مرضاۃ اللہ" (۱۳) اس معنی کے لحاظ سے قبولیت سے مراد آخرت میں اجر وثواب کا مرتب ہونا ہے اور نفی قبولیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ فقہی نقطہ نظر سے وہ عمل صحیح ہے اور آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے، لیکن آخرت میں اس پر اجر وثواب مرتب نہیں ہوگا جیسے کہ حدیث میں ہے: "من شرب الخمر لم تقبل لہ صلوٰۃ اربعین صباحاً" (۱۴) ایسے ہی ایک اور حدیث میں ہے "من اتی عرافا فسالہ عن شی لم تقبل لہ صلوٰۃ اربعین لیلۃ" (۱۵)

ان دونوں حدیثوں میں قبول کے یہی دوسرے معنی مراد ہیں یعنی ان کے ذمہ سے فرض تو ساقط ہو جائیگا لیکن اجر و ثواب کا ترتب ان کے حق میں نہیں ہوگا۔

لفظ "قبول" اگرچہ ان دونوں معنوں میں مشترک ہے، لیکن یہاں قرائن کی وجہ سے بالاجماع قبول کے پہلے معنی جو کہ صحت کے مترادف ہیں مراد لیے گئے ہیں۔

ایک قرینہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" کی تقدیر بالاتفاق "اذاقمتم الی الصلاۃ وانتم محدثون" بیان کی گئی ہے، یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں ہوگی،

ایسے ہی ایک حدیث میں ہے "مفتاح الصلوٰۃ الطھور" (۱۶) جب طہارت صلوٰۃ کیلئے مفتاح ہے تو پھر بغیر طہارت کے نماز کیسے صحیح ہوگی؟ نیز اس پر قرینہ اجماع امت بھی ہے کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں ہوتی۔

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں قبول کو بطور عموم مجاز ترتب غرض مطلوب کے معنی میں لیا جائے اور دونوں معنی کو اس معنی کلی کا فرد بنایا جائے، یعنی ایک غرض ترتب اجروثواب ہے اور دوسری غرض

---

(۱۲) دیکھئے ابو داؤد (ج ۱ ص ۹۴) باب المراۃ تصلی بغیر خمار۔

(۱۳) دیکھئے العرف الشذی علی جامع الترمذی (ج ۱ ص ۳)۔

(۱۴) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۸) باب ماجاء فی شارب الخمر۔

(۱۵) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۳) باب تحریم الکھانۃ واتیان الکھان۔

(۱۶) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵، ۶) باب ماجاء مفتاح الصلوٰۃ الطھور۔

صحت اور برات ذمہ ہے ، یہاں پر معنی کلی کی نفی کی گئی ہے کہ بحالت حدث نماز پڑھنے سے غرض مطلوب حاصل نہیں ہوتی، یعنی نہ تو اس پر اجروثواب مرتب ہوتا ہے اور نہ صحت اور برات ذمہ حاصل ہوتی ہے ،

مسئلہ فاقد الطہورین

اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص محدث ہے اور ازالۂ حدث کیلئے نہ استعمال ماء پر قدرت ہے اور نہ تیمم پر قادر ہے یعنی فاقد الطہورین ہے ،مثلاً ایک شخص کو لکڑی یا شیشہ کے کمرہ میں بند کر دیا گیا ہے یا ہوائی جہاز میں سفر کر رہا ہے اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے وہ نہ استعمال ماء پر قادر ہے اور نہ تیمم پر تو اس کا شریعت میں کیا حکم ہے ؟

اس بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں ، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص اس وقت نماز نہ پڑھے بلکہ موخر کرکے بعد میں قضاء کرے - امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص سے اداء اور قضاء دونوں ساقط ہیں ، نہ اب نماز پڑھے گا اور نہ بعد میں قضاء واجب ہے -

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اداء واجب اور قضاء ساقط ہے حضرات شافعیہ کے اس بارے میں چار اقوال ہیں :

1. یہ کہ اداء اور قضاء دونوں واجب ہیں یہ قول ان کے اقوال میں سب سے زیادہ معتمد اور اصح ہے -
2. دوسرا قول امام احمدؒ کے قول کے مطابق ہے امام مزنیؒ نے اس کو اختیار کیا ہے -
3. تیسرا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے -
4. اور چوتھا قول یہ ہے کہ اس وقت اداء کرنا مستحب ہے اور بعد میں قضاء کرنا واجب ہے -

جب کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اس وقت تشبہ بالمصلین کرے اور بعد میں قدرت علی احد الطہورین کے وقت اس کی قضاء کرے ،امام ابو حنیفہؒ کا رجوع بھی صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے اور حنفیہ کے ہاں فتوی بھی اسی پر ہے (۱۷) -

تشبہ بالمصلین کا مطلب یہ ہے کہ بلا قصد صلوٰۃ اس وقت ہیئت صلوٰۃ اختیار کرنی چاہیئے یعنی نیت اور قرآۃ کے بغیر قیام ، رکوع اور سجدہ وغیرہ کی نقل ہوگی -

حنفیہ کا یہ مسلک شریعت کے متعدد نظائر سے مؤید ہے ،مثلاً حائضہ رمضان میں نہار رمضان کے

(۱۷) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۱ ،۳۲)-

اندر کسی وقت پاک ہوتی ہے تو وہ روزہ نہیں رکھ سکتی، لیکن تشبہ بالصائمین (بترک الاکل والشرب وغیرہ) اس کے لیے ضروری ہے ، اسی طرح مسافر جب نہار رمضان میں سفر سے واپس ہو یا قامت کی نیت کرے اور قبل ازیں وہ کوئی چیز کھا چکا ہے یا نیت کا وقت گذر گیا ہے یا کوئی نابالغ بچہ نہار رمضان میں بالغ ہو جاتا ہے تو ان کیلئے بھی تشبہ بالصائمین ضروری ہے ، ایسے ہی حج میں اگر کسی شخص نے وقوف عرفہ سے قبل جماع کر لیا تو تشبہ بالحجاج اس کے لیے ضروری ہے اور تمام افعال حج کو وہ ادا کریگا لیکن جیسے روزہ کی قضاء ضروری تھی ایسے ہی آئندہ سال حج کی قضاء بھی ضروری ہوگی ، تو اسی طرح فاقدالطہورین کو تشبہ بالمصلین کا حکم دیا جائیگا اور بعد میں قضاء واجب ہوگی۔

ولاصدقة من غلول

اس جملہ کی ماقبل والے جملہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ پہلے جملہ میں طہارت حسیہ کا بیان تھا اور اس جملہ میں طہارت معنویہ کا بیان ہے ، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا"۔

"غلول" (بضم الغین باب نصرینصر) کے معنی دراصل مال غنیمت میں خیانت کرنے اور قبل از تقسیم اس میں سے چوری کرنے کے آتے ہیں ، پھر اس کا اطلاق توسعاً ہر مال حرام پر ہونے لگا اور یہاں یہی مراد ہے (۱۸)

رہا یہ سوال کہ جب یہاں "غلول" سے معنی عام مراد ہیں ، یعنی ہر وہ مال جو سبب حرام سے حاصل ہوا ہو تو پھر "غلول" جو کہ مال غنیمت میں خیانت کو کہتے ہیں اس کی تخصیص کیوں کی ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال غنیمت میں متصدق کا حصہ بھی موجود ہوتا ہے اس کے باوجود صدقہ صحیح نہیں ہے تو جہاں اس کا حصہ ہی نہیں ہے وہاں بطریق اولیٰ صدقہ صحیح نہیں ہوگا ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حرام مال سے صدقہ صحیح نہیں ہے ، نیز فقہاء نے تو یہاں تک فرمایا کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے صدقہ کرکے ثواب کی امید رکھتا ہے تو وہ کافر

(۱۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳)۔

ہو جاتا ہے ، (۱۹) جب کہ دوسری طرف فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر غیر کے مال میں ناجائز تصرف کے ذریعہ سے مال حاصل ہوا ہو یا اسی طرح اس کے پاس اور کوئی مال حرام موجود ہو تو اس مال کا تصدق کرنا چاہیئے (۲۰) اب بظاہر یہاں فقہاء کے ان اقوال میں تعارض معلوم ہوتا ہے ، نیز فقہاء کا یہ موخرالذکر قول حدیث کے بھی منافی ہے

اس کا حل یہ ہے کہ فقہاء نے جو یہ فرمایا ہے کہ حرام مال کا تصدق کرنا چاہئیے اس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر اجر و ثواب کی نیت کے محض اپنے اوپر سے وبال اتارنے کے ارادے سے صدقہ کرے ، اور یہ جو مال حرام کے تصدق کو کفر قرار دیا ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ اجر و ثواب کی نیت سے صدقہ کرے یعنی نفس مال حرام سے ثواب کی امید رکھنا جائز نہیں، البتہ امتثال امر شارع کی وجہ سے اس کو ثواب ملے گا (۲۱) یا ثواب کی امید کی جاسکتی ہے -

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَلِيٍّ قَالَ كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً فَكُنْتُ أَسْتَحْيِي أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ فَسَأَلَهُ فَقَالَ يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَيَتَوَضَّأُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۲)

"حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں کہ مجھے مذی بہت زیادہ آتی تھی چونکہ آنحضرت ﷺ کی صاحبزادی (حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا) میرے نکاح میں تھیں اس لیے میں آپ ﷺ سے اس کا حکم

(۱۹) دیکھئے شامی (ج ۲ ، ص ۲۸)-

(۲۰) دیکھئے ھدایہ (ج ۳ ، ص ۴۷۵) کتاب الغصب۔ (۲۱) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۴)-

(۲۲) الحدیث رواہ البخاری (ج ۱ ص ۲۴ ،۲۵) فی کتاب العلم ، باب من استحیٰ فامر غیرہ بالسوال ، وفی کتاب الوضوٗ (ج ۱ ص ۲۹ ، ۳۰) باب من لم یرالوضوٗ الامن المخرجین القبل والدبر ، وفی کتاب الغسل (ج ۱ ص ۴۱) باب غسل المذی والوضوٗ منہ ، ومسلم (ج ۱ ص ۱۴۳) فی کتاب الحیض ، باب المذی ، وابو داؤد (ج ۱ ص ۲۷) فی کتاب الطہارۃ ، باب فی المذی ، والترمذی (ج ۱ ص ۳۱) فی ابواب الطہارۃ ، باب ماجاء فی المنی والمذی ، والنسائی (ج ۱ ص ۳۹) فی الطہارۃ ، باب ماینقض الوضوٗ ومالا ینقض الوضوٗ من المذی ، وفی کتاب الغسل (ج ۱ ص ۷۵) باب الوضوٗ من المذی - وابن ماجہ (ص ۳۸) فی الطہارۃ ، باب الوضوٗ من المذی ، ومالک فی المؤطا(ص ۲۸ ، ۲۹) فی الطہارۃ، باب الوضوٗ من المذی، واحمد فی مسندہ(ج ۱ ص ۸۰)-

دریافت کرتے ہوئے شرماتا تھا (کہ آیا اس سے غسل واجب ہوتا ہے یا وضو) اس لیے میں نے (اس مسئلہ کو آنحضرت ﷺ سے دریافت کرنے کے لیے) حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کو مامور کیا چنانچہ انہوں نے آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ (مذی نکلنے) پر صرف پیشاب گاہ کو دھو ڈالے اور وضو کرے"۔

ودی مذی و منی میں فرق

"المذی:هوماء ابیض رقیق لزج یخرج عندالملاعبة اوتذکر الجماع او ارادته من غیر شهوة ولادفق ولا یعقبه فتور وربمالا یحس بخروجه"

یعنی مذی اس سفید رقیق پانی کو کہتے ہیں جس میں چپکاہٹ ہوتی ہے، ملاعبت کے وقت یا تذکرہ جماع کے وقت یا ارادہ جماع کے وقت بغیر شہوت اور دفق کے خارج ہوتا ہے، جس کے خروج کے بعد فتور اور ضعف لاحق نہیں ہوتا بسا اوقات خروج کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے۔

والمنی: ماء ابیض ثخین یتدفق فی خروجه ویخرج بشهوة ویتلذذ بخروجه ویستعقبه الفتور وله رائحة کرائحة الطلع ورائحة الطلع قریبة من رائحة العجین"

منی سفید گاڑھا پانی ہے جو نکلتے ہوئے کود کر شہوت کے ساتھ نکلتا ہے، اس کے نکلنے پر لذت محسوس ہوتی ہے، اس کے نکلنے کے بعد فتور (سستی) طاری ہو جاتا ہے، اس کی بو خرما کے شگوفہ کی مانند ہوتی ہے جو گندھے ہوئے آٹے کی بو کے قریب قریب ہے۔

"والودی : ماء ابیض کدر ثخین یشبه المنی فی الثخانة ویخالفه فی الکدورة ولارائحة له ویخرج عقیب البول اذا کانت الطبیعة مستمسکة، وعندحمل شئ ثقیل، ویخرج قطرة او قطرتین ونحوهما" (۲۳)

ودی: سفید، گدلا، گاڑھا پانی ہے، گاڑھے پن میں منی کے مشابہ ہے، البتہ گدلا پن کی وجہ سے اس سے ممتاز ہو جاتا ہے، اس کی بو نہیں ہوتی، اگر طبیعت میں استمساک ہو یا کوئی بوجھل چیز اٹھائی گئی ہو تو پیشاب کے بعد ایک یا دو قطروں کی صورت میں نکلتا ہے۔

---

(۲۳) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۷۶، ۳۷۷)۔

خروج مذی سے صرف موضع نجاست کو دھونا ضروری ہے یا پورے ذکر کو

مذی بالاتفاق نجس اور ناقض وضو ہے اور عندالخروج اس کا غسل ضروری ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ صرف موضع نجاست کو دھویا جائیگا یا پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف موضع نجاست کو دھویا جائیگا پورے ذکر کا غسل ضروری نہیں۔

جب کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق پورے ذکر کا غسل ضروری ہے۔

امام احمدؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ غسل ذکر وانثیین دونوں واجب ہیں (۲۴)۔

ان کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "ان علی بن ابی طالب رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ، قال للمقداد و ذکر نحوھذا، قال: فسالہ المقداد، فقال رسول اللّٰہ ﷺ: لیغسل ذکرہ وانثییہ" (۲۵)

اور غسل ذکر کے سلسلہ میں امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں "فاغسل ذکرک" کے الفاظ مروی ہیں (۲۶)

جبکہ جمہور فرماتے ہیں کہ موجب غسل خروج مذی ہے، لہذا صرف اسی جگہ کا غسل واجب ہوگا جہاں نجاست لگی ہوئی ہو، چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو اسماعیلی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے "توضا واغسلہ" ای المذی (۲۷)

اور جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن میں غسل ذکر یا ذکر اور انثیین دونوں کا ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے ان کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

❶ ایک یہ کہ ذکر سے مراد پورا ذکر نہیں ہے بلکہ بعض ذکر ہے اور وہ وہی موضع نجاست ہے۔

❷ اور اگر پورا ذکر مراد ہو تو پھر یہ کہا جائیگا کہ یہ حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ علی سبیل الاستحباب ہے (۲۸)

---

(۲۴) معارف السنن (ج ۱ ص ۳۷۹)۔

(۲۵) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب فی المذی۔

(۲۶) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۲۷) دیکھئے اوجزالمسالک (ج ۱ ص ۲۶۵)۔

(۲۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۸۰)۔

کیونکہ عام طور سے نجاست اپنے موضع سے متجاوز ہو کر پھیل جاتی ہے ، لہذا احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ پورے ذکر اور انثیین دونوں کا غسل کیا جائے -

❷ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ذکر کے ساتھ انثیین کے غسل کا حکم بطور حکم شرعی نہیں ہے بلکہ ازروئے علاج یہ حکم دیا گیا ہے کیونکہ غسل انثیین سے مزید مذی کا نکلنا بند ہو جاتا ہے جس طرح قربانی کے جانور کے تھنوں میں جب دودھ آجاتا ہے تو اس کو ختم کرنے کے لیے اس کے تھنوں پر ٹھنڈے پانی سے چھڑکاؤ کیا جاتا ہے (۲۹)

روایات میں تطبیق

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کی معرفت سوال کیا ہے ، جبکہ بعض روایات میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی معرفت یہ سوال مذکور ہے (۳۰) اور بعض روایات میں خود حضرت علی رضی اللہ عنہ سائل ہیں (۳۱) یہ روایات بظاہر متعارض ہیں ان میں تطبیق کیونکر ہوگی ؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پہلے حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کو سوال کرنے کیلئے کہا اور پھر حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے کہدیا کہ اگر وہ دریافت نہ کر سکیں تو یہ کرلیں اور چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ آمر اور اس سوال کے باعث اور سبب تھے اس لیے مجازاً بعض روایات میں ان کی طرف نسبت کر دی گئی ظاہر یہ ہے کہ سوال حضرت مقدادؓ نے کیا ہے -

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ غایت اطمینان کے لیے پھر انہوں نے خود بھی سوال کر لیا ہو اس صورت میں سوال کی نسبت ان کی طرف حقیقۃً ہوگی لہذا اب کوئی تعارض باقی نہ رہا-

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۲۹) دیکھئے شرح معانی الاثار (ج ا ص ۳۹) باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل-

(۳۰) کما فی رواۃ النسائی (ج ا ص ۳٦) عن عائش بن انس ان علیاً ، قال : کنت رجلاً مذاءً فامرت عمار بن یاسر یسال رسول اللہ ﷺ من اجل ابنتہ عندی ، فقال یکفی من ذلک الوضوء " باب ماینقض الوضوء ومالاینقض الوضوء من المذی -

(۳۱) کما فی روایۃ الترمذی (ج ا ص ۳۱) عن علیؓ : قال : "سالت النبی ﷺ عن المذی فقال من المذی الوضوء ومن المنی الغسل " باب ماجاء فی المنی والمذی-

* وعن * أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ تَوَضَّئُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ رَوَاهُ مُسْلِم (۳۲)

"حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس چیز کو آگ نے پکایا ہو اس کے کھانے کے بعد وضو کرو"

مسئلہ وضو مما مست النار

وضو مما مست النار کے بارے میں صدر اول میں سلف کے درمیان اختلاف تھا، لیکن بعد میں اس پر اجماع ہوگیا کہ مما مست النار سے وضو واجب نہیں ہے (۳۳)

اور یہ حدیث جس میں مامست النار سے وضو کا حکم دیا گیا ہے تو اس کے متعلق یا تو یہ کہا جائیگا کہ یہ حدیث منسوخ ہے، جیسا کہ شیخ امام محی السنۃ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے اور نسخ کی دلیل مندرجہ ذیل روایات ہیں:

❶ نسائی وغیرہ میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "كان اخر الامرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء بمامست النار" (۳۴)

❷ "عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله ﷺ اكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضا" (۳۵)

❸ "عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: اكل رسول الله ﷺ كتفاً ثم مسح يده بمسح كان تحته ثم قام فصلى (۳۶)

---

(۳۲) الحديث اخرجه مسلم (ج ا ص ۱۵٦ ، ۱۵۷) فى كتاب الحيض ، باب الوضوء ممامست النار ، والترمذى (ج ا ص ۲۴) فى ابواب الطهارة ، باب الوضوء مما غيرت النار ، وابو داؤد (ج ا ص ۲٦) فى كتاب الطهارة ، باب التشديد فى ذلك ، والنسائى (ج ا ص ۳۹) فى الطهارة ، باب الوضوء مماغيرت النار ، وابن ماجه (ص ۳۷) فى كتاب الطهارة ، باب الوضوء مما غيرت النار ، واحمد فى مسنده (ج ۲ ص ۲٦۵) -

(۳۳) دیکھئے شرح صحيح مسلم للنووى (ج ا ص ۱۵٦)-

(۳۴) سنن النسائى ، (ج ا ص ۳۰) باب ترك الوضوء مماغيرت النار ، وابو داؤد (ج ا ص ۲۵) باب فى ترك الوضوء ممامست النار.

(۳۵) صحيح بخارى ، (ج ا ص ۳۴) باب من لم يتوضا من لحم الشاة والسويق صحيح مسلم ، (ج ا ص ۱۵۷) باب الوضوء ممامست النار-

(۳٦) ابو داؤد (ج ا ص ۲۵) باب فى ترك الوضوء ممامست النار-

❹ "عن ابی رافع رضی اللہ عنہ ، قال: اشھدلکنت اشوی لرسول اللہ ﷺ بطن الشاۃ ثم صلی ولم یتوضا" (۳۷)

❺ "عن ام سلمة رضی اللہ عنھا ان رسول اللہ ﷺ اکل کتفا فجاءہ بلال فخرج الی الصلٰوۃ ولم یمس ماء" (۳۸)

یہ تمام روایات وضو مماست النار کی نسخ پر دلالت کرتی ہیں

دوسری بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ وضو مماست النار کا حکم وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ استحباب کیلئے ہے ، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مماست النار کو استعمال کرنے سے چونکہ انسان کو کامل انتفاع حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے فرشتوں کے ساتھ اس کی مشابہت منقطع ہو جاتی ہے ، کیونکہ فرشتے کھاتے پیتے نہیں ہیں لہذا ایسے موقع پر اس کو وضو کا حکم دیاگیا تاکہ وہ مشابہت دوبارہ لوٹ آئے (۳۹)

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نار چونکہ مادہ شیطان ہے تو ماست النار کے استعمال سے اس مادہ شیطان کا اثر انسان کے اندر آجاتا ہے اس لیے اس کا تدارک وضو کے ذریعہ سے کرایاگیا۔

اور امام عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نار مظہر غضب الٰہی ہے ماست النار کو استعمال کرنے سے اس کے ساتھ تلبس ہو جاتا ہے ، لہذا ایسی حالت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے سامنے کھڑا ہونا مناسب نہیں ہے جب تک کہ وضو کے ذریعہ طہارت کاملہ حاصل کرکے اس کا ازالہ نہ کیا جائے ۔

لیکن یہ اسباب چونکہ نہایت خفی ہیں خواص کے علاوہ دوسرا ان کا ادراک نہیں کرسکتا اس لیے اس وضو کا استحباب بھی خواص کے لیے ہوگا عوام الناس کو اس کا حکم نہیں دیا جائیگا (۱)

اور یا یہ کہا جائیگا کہ وضو مماست النار سے وضو شرعی نہیں بلکہ وضو لغوی یعنی ہاتھوں کا دھونا کلی کرنا مراد ہے ، چنانچہ ترمذی میں حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت ہے اس میں ہے : "ثم اتینا بماء فغسل رسول اللہ ﷺ یدیہ ومسح ببلل کفیہ وجھہ وذراعیہ وراسہ وقال یاعکراش :ھذا الوضوٴ مماغیرت النار" (۲)

---

(۳۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۷) باب الوضوٴ مماست النار۔

(۳۸) مسند احمد (ج ٦ ص ۲۹۲)۔

(۳۹) دیکھئے حجة اللہ البالغة (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۱) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۸۸)۔　　(۲) ترمذی (ج ۲ ص ۷) باب ماجاء فی التسمیة علی الطعام۔

اسی طرح ابو داؤد میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "عن سلمان، قال: قرات فی التورۃ ان برکۃ الطعام الوضوء قبلہ فذکرت ذلک للنبی ﷺ فقال برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہ" (۳)

یہاں بھی وضو سے وضو لغوی مراد ہے۔

ایسے ہی عبدالرحمن بن غنم اشعری کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قلت لمعاذ: ھل کنتم توضؤن مماغیرت النار قال نعم اذا اکل احدنا مماغیرت غسل یدیہ وفاہ فکنانعدّ ھذا وضوأ" (۴)

نیز حضرت علقمہ کی روایت ہے: "عن علقمۃ قال: اتینا بقصعۃ ونحن مع ابن مسعود فامربھا فوضعت فی الطریق فاکل منھا واکلنامعہ وجعل ید عومن مریہ ثم مضینا الی الصلٰوۃ فمازاد علی ان غسل اطراف اصابعہ ومضمض فاہ ثم صلی" (۵)

ان تمام روایات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ وضو مماست النار سے وضو لغوی مراد ہے اور وہ فقط ہاتھوں کا دھونا اور کلی کرنا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ جَابِرِ ابْنِ سَمُرَةَ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ قَالَ إِنْ شِئْتَ فَتَوَضَّأْ وَإِنْ شِئْتَ فَلاَ تَتَوَضَّأْ قَالَ أَنَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ قَالَ نَعَمْ فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ قَالَ أُصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ قَالَ نَعَمْ قَالَ أُصَلِّي فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ قَالَ لاَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (٦)

"حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے سرکار دو عالم ﷺ سے پوچھا کہ کیا

(۳) ابو داؤد (ج ۲ ص ۱۷۲) باب غسل الیدین قبل الطعام۔

(۴) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۴۹) باب الوضوء مماست النار۔

(۵) مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب ترک الوضوء مماست النار۔

(٦) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۵۸) فی کتاب الحیض، باب الوضوء من لحوم الابل، وابن ماجہ (ص ۳۸) فی کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی الوضوء من لحوم الابل، واحمد فی مسندہ (ج ۵ ص ۹۲)۔

ہم بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کریں ؟ آپ ﷺ نے فرمایا اگر تمہارا جی چاہے تو وضو کرو اور نہ چاہے تو نہ کرو پھر اس شخص نے پوچھا کیا اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کریں ؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرو پھر اس نے سوال کیا، کیا بکریوں کے رہنے کی جگہ میں نماز پڑھ لوں ؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں، پھر اس نے دریافت کیا، کیا اونٹوں کے بندھنے کی جگہ نماز پڑھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں"

مسئلہ وضو من لحم الابل

امام احمد اور امام اسحق بن راہویہ رحمۃ اللہ علیہما وضو من لحم الابل کو واجب کہتے ہیں۔ جب کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ اور جمہور کے یہاں واجب نہیں (۷)

امام احمدؒ اور امام اسحقؒ کا استدلال ایک تو اسی حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے، اسی طرح ان کا استدلال حضرت براء بن عازبؓ کی روایت سے بھی ہے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے:

"عن البراء بن عازب ؓ قال: سئل رسول اللّٰہ ﷺ عن الوضوء من لحوم الابل فقال: توضئوا منھا" (۸)

جمہور کی طرف سے ان روایات کا جواب

❶ پہلا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یا تو یہ منسوخ ہیں جس طرح وضو مما مست النار منسوخ ہے، لیکن نسخ تدریجاً ہوا ہے پہلے لحوم الابل کے علاوہ وضو مما مست النار کا نسخ ہوا اس کے بعد پھر وضو من لحوم الابل کو بھی منسوخ قرار دیا گیا، جس طریقہ سے قتل کلاب میں نسخ تدریجاً ہوا ہے اس لیے کہ پہلے آپ ﷺ نے مطلقاً قتل کلاب کا حکم دیا اس کے بعد پھر صرف کلب اسود کے قتل کا حکم دیا اور فرمایا کہ کلب اسود شیطان ہوتا ہے پھر اس میں بھی رخصت کا حکم آگیا (۹)

❷ یا یہ کہئے کہ یہاں بھی وضو سے مراد وضو لغوی ہے (۱۰)

---

(۷) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی ؒ (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۸) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۵) باب الوضوء من لحوم الابل۔

(۹) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۹۰)۔

(۱۰) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

❷ اور یا یہ کہا جائیگا کہ یہ حکم وجوب کیلئے نہیں ہے، بلکہ استحباب کے لیے ہے چنانچہ اس کی تائید حضرت سمرہ سوائیؓ کی روایت سے ہوتی ہے: "قال : سالت رسول اللہ ﷺ فقلت : انا اھل بادیة وماشیة فھل نتوضامن لحوم الابل والبانھا؟ قال: نعم'قلت فھل نتوضامن لحوم الغنم والبانھا؟ قال : لا" (۱۱)

اس روایت میں لحم ابل کے ساتھ البان کا بھی ذکر ہے حالانکہ حنابلہ اور امام اسحقؒ وضو من البان الابل کے وجوب کے قائل نہیں اس کو استحباب پر حمل کیا جاتا ہے تو اسی طرح لحوم ابل کے بارے میں بھی استحباب مراد ہوگا۔

البتہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دوسرے تمام اقسام ماست النار کے وضوء سے وضو من لحوم الابل اشد استحباباً ہے چونکہ لحم ابل بنی اسرائیل پر حرام کیا گیا تھا پھر اس امت کے لیے اس کو حلال کیا گیا تو شکراً لھذہ النعمۃ یہاں وضو کا استحباب موکد ہوگا (۱۲)

اور حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ابل کے اندر قوت شیطانیہ ہوتی ہے (۱۳) اس لیے لحم ابل کو کھانے سے شیطانی اثرات انسان کے اندر آجاتے ہیں اور شیطان کو چونکہ آگ سے پیدا کیا گیا ہے اور آگ کو پانی سے بجھایا جاتا ہے اس لیے اس مادہ ناریہ کی تبرید اور ازالہ کے لیے وضو کا حکم دیا گیا (۱۴) اس کا نتیجہ بھی وہی استحباب نکلے گا

مبارک الابل میں نماز کی ممانعت کی وجوہات

مبارک الابل میں نماز کی ممانعت اس لیے ہے کہ ابل بڑا جانور ہے نماز پڑھتے وقت مصلی کیلئے یہ خدشہ ہوسکتا ہے کہ وہ کوئی اذیت نہ پہنچا دے لہذا مبارک الابل میں نماز پڑھنے کے دوران حضور قلب باقی نہیں رہے گا۔

یا ممانعت کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ چونکہ اس کے پیشاب کی چھینٹیں دور تک پہنچتی ہیں اس لیے

(۱۱) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۵۰) باب الوضوء من لحوم الابل والبانھا۔

(۱۲) دیکھئے حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۱۳) چنانچہ اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے: "قال : رسول اللہ ﷺ : "صلوا فی مرابض الغنم' ولا تصلوا فی معاطن الابل' فانھا خلقت من الشیطان' "موارد الظمان" ' (ص ۱۰۴) "باب الصلوۃ فی مرابض الغنم واعطان الابل"۔

(۱۴) دیکھئے اعلام الموقعین (ج ۲ ص ۱۵)۔

کپڑوں کے نجس ہونے کا اندیشہ بھی لاحق رہتا ہے، بخلاف غنم کے کہ وہ مسکین اور پست جانور ہے اس لیے مرابض غنم میں نماز پڑھتے وقت ان خطرات کا اندیشہ نہیں، بہرحال حاصل یہ ہے کہ ابل اور غنم کے فضلات کی نجاست اور طہارت کے اعتبار سے یہ فرق نہیں کیا گیا ہے کہ ابل کے فضلات تو نجس ہیں اور غنم کے طاہر، کیونکہ فضلات تو دونوں کے نجس ہیں بلکہ ان خطرات کے اندیشہ کی وجہ سے شفقۃً مبارک الابل میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے لہذا اگر کوئی شخص ان خطرات سے مامون ہو تو اس کے لیے کوئی ممانعت نہ ہوگی لیکن یہ واضح رہے کہ مرابض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اگر وہاں نجاست موجود ہے تب بھی نماز پڑھنا جائز ہے بلکہ وہ جگہ جہاں نماز پڑھی جارہی ہے اس کا پاک ہونا ضروری ہے کیونکہ شرائط صلوٰۃ میں سے ایک شرط طہارت مکان بھی ہے جس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

* وعن * أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا رَوَاهُ مُسْلِمٌ(١٥)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص اپنے پیٹ کے اندر کچھ پائے اور اس پر یہ بات مشتبہ ہو جائے کہ کوئی چیز خارج ہوئی یا نہیں تو اس وقت تک وضو کیلئے مسجد سے باہر نہ نکلے جب تک آواز کو نہ سنے یا بو محسوس نہ کرے۔“

حدیث کا مطلب

اس کا مقصد یہ ہے کہ جب تک یقین نہ ہو اس وقت تک نقض وضو کا اعتبار نہ کرے چونکہ بالعموم یقین کا ذریعہ یا صوت ہوتی ہے یا رائحہ کریہہ، اس لیے ان کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اخشم اور

(١٥) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ١ ص ١٥٨) فی کتاب الحیض، باب الدلیل علی ان من تیقن الطھارۃ ثم شک فی الحدث فلہ ان یصلی بطھارتہ تلک، والترمذی (ج ١ ص ٢٣) فی ابواب الطھارۃ، باب ماجاء فی الوضوء من الریح، وابو داؤد (ج ١ ص ٢٣، ٢٤) فی کتاب الطھارۃ، باب اذا شک فی الحدث، والدارمی (ج ١ ص ١٩٨) فی کتاب الطھارۃ، باب لا وضوء الامن حدث۔

اصم ہو نہ تو قوت شامہ کام کرتی ہو اور نہ قوت سامعہ اور خروج ریح کا یقین ہو جائے تو بھی وضو واجب ہوگا (۱۶) اصل مدار خروج ریح کے یقین پر ہے خواہ اخشم واصم ہو یا غیر ہو۔

مسئلہ نقض وضو من الریح

اس پر اتفاق ہے کہ خروج ریح من الدبر ناقض وضو ہے، البتہ خروج ریح من القبل والذکر کے بارے میں اختلاف ہے،

چنانچہ امام قدوری ؒ نے امام محمد ؒ سے نقض وضو کا قول نقل کیا ہے اور امام شافعی ؒ کا بھی یہی مسلک ہے، جبکہ صاحب ھدایہ نے عدم نقض کو ذکر کیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے "لانھالا تنبعث عن محل النجاسة" (۱۷) یعنی ریح خارج من القبل والذکر کا محل نجاست سے گذر نہیں ہوتا اسی لیے یہ ناقض نہیں، برخلاف ریح دبر کے کہ وہ محل نجاست سے ہوکر آتی ہے اس لیے وہ ناقض وضو ہوگی اس کے ساتھ قلیل مقدار میں نجاست کا خروج ہوتا ہے اور سبیلین میں نقض وضو کے لیے قلیل وکثیر دونوں برابر ہیں، لیکن صاحب ھدایہ کی یہ دلیل ان لوگوں کے مذہب کے مطابق صحیح نہیں جو خود ریح کو نجس مانتے ہیں اس لیے علامہ ابن نجیم ؒ اور قاضیخان ؒ وغیرہ کی یہ دلیل "انھااختلاج ولیس بشیٔ خارج" زیادہ بہتر ہوگی یعنی یہ کوئی خروج ریح نہیں ہے بلکہ مقام مخصوص میں عضلات میں تحرک پیدا ہوتا ہے جس کو انسان سمجھتا ہے کہ خروج ریح ہوا ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے قدوری کے قول کو ترجیح دی ہے چونکہ حدیث میں "او یجدریحا" عام ہے اس لیے یہ ریح قبل اور دبر دونوں کو شامل ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں "فوجدریحا بین الیتیہ" وارد ہے (۱۸) اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ریح دبر کو ناقض وضو بتلایا جارہا ہے۔

البتہ اگر عورت مفضاۃ ہو (یعنی جس کا اگلا پچھلا طرف ایک ہوچکا ہو) تو اس کے بارے میں فقہاء

(۱۶) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۱۷) دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۱۸) دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۳) باب ماجاء فی الوضوٗ من الریح۔

کے تین اقوال ہیں:
❶ ایک یہ کہ اس کے لیے وضو مستحب ہے صاحب ہدایہ نے اسی کو اختیار کیا ہے،
❷ ابو حفص کبیر فرماتے ہیں مفضاۃ پر وضو واجب ہے،
❸ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر ریح منتن ہے تو یہ ناقض وضو ہے کیونکہ اس صورت میں یقین ہے کہ یہ محل نجاست سے ہو کر آئی ہے اور اگر ریح منتن نہ ہو تو ناقض وضو نہیں (۱۹)

الفصل الثانی

﴿وعنه﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ رَوَاهُ أَبُودَاود وَالتِّرْمِذِيُّ وَالدَّارِمِيُّ وَرَوَاهُ ابْنُ مَاجَه عَنْهُ وَعَنْ إِبِي سَعِيدٍ رضی اللہ عنہ (۲۰)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نماز کی کنجی وضو ہے اس کی تحریم تکبیر ہے اور اس کی تحلیل سلام پھیرنا ہے"

تحریمها التکبیر

تکبیر تحریمہ کے الفاظ میں اختلاف فقہاء

حضرات مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز کا تحریمہ صرف "اللہ اکبر" ہے ان کے نزدیک دوسرا کوئی صیغہ تحریمہ کیلئے استعمال نہیں کیا جاسکتا، "اللہ اکبر" کا استعمال فرض ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "اللہ اکبر" اور "اللہ الاکبر" دونوں صیغوں کا استعمال درست ہے مگر ان سے تجاوز جائز نہیں۔

---

(۱۹) اس پوری بحث نیز مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "السعایۃ" (ج ۱، ص ۱۹۸ ـ ۱۹۹)۔

(۲۰) الحدیث اخرجه ابو داؤد (ج ۱ ص ۹) فی کتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، والترمذی (ج ۱ ص ۵، ٦) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء مفتاح الصلٰوة الطهور، والدارمی (ج ۱ ص ۱۸٦) فی کتاب الطهارة، باب مفتاح الصلٰوة طهور، وابن ماجه وایضاً عن ابی سعید رضی الله عنه (ص ۲۴) فی کتاب الطهارة، باب مفتاح الصلٰوة الطهور، واحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۱۲۳)، والحاکم عن ابی سعید رضی الله عنه (ج ۱ ص ۱۳۲) فی کتاب الطهارة، باب مفتاح الصلٰوة الوضوء۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ کبیر، اللہ الکبیر" چاروں صیغوں کا استعمال درست ہے ان چار صیغوں سے تجاوز ان کے نزدیک جائز نہیں،

جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تحریمہ صلوٰۃ کیلئے "کل مایدل علی التعظیم" کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں (۲۱) خواہ وہ اللہ اکبر ہو یا اللہ اجل اور اللہ اعظم ہو یا سبحان اللہ اور لاالہ الااللہ ہو اور یا الحمدللہ ہو ان میں سے کسی ایک سے تحریمہ صلوٰۃ منعقد کیا جائے تو ادائے فرض کیلئے کافی ہے یہ دوسری بات ہے کہ جو شخص ٹھکانے سے اور صحیح طریقہ پر اللہ اکبر کہنے پر قادر ہو اس کے لیے اللہ اکبر کا استعمال واجب ہے۔

❶ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے جس میں "تحریمها التکبیر" فرمایا گیا ہے مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہیں اور تعریف طرفین یعنی مسند اور مسندالیہ کا معرفہ ہونا مفید حصر ہے لہذا معنی یہ ہونگے کہ نماز کا تحریمہ صرف تکبیر ہے اور تکبیر اللہ اکبر کو کہتے ہیں۔

❷ دوسری دلیل ان کی قرآن مجید کی آیت "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" ہے اس میں صیغہ تکبیر ادا کرنے کیلئے امر فرمایا گیا ہے لہذا صرف اس کا استعمال فرض ہوگا۔

❸ ایسے ہی اگر صیغہ تکبیر کے علاوہ کسی دوسرے صیغہ کا استعمال جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے رسول اللہ ﷺ سے دوسرے صیغہ کا استعمال تحریمہ صلوٰۃ کے لیے پوری عمر میں ایک مرتبہ تو ثابت ہوتا لیکن کبھی آپ ﷺ نے سوائے اللہ اکبر کے دوسرا صیغہ استعمال نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے صیغہ کا استعمال جائز ہی نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ صیغہ تکبیر میں اللہ اکبر کے ساتھ اللہ الاکبر کے استعمال کی بھی اجازت دیتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ "اکبر" پر الف لام داخل کرنے سے جملہ کے معنی میں مزید تاکید اور استحکام پیدا ہو جاتا ہے اس لیے اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اللہ اکبر کے ساتھ بقیہ تین صیغوں کی بھی اجازت دیتے ہیں "اللہ الاکبر" کے لیے تو وہ وہی دلیل پیش کرتے ہیں جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی اور "اللہ کبیر" اور "اللہ الکبیر" کے متعلق وہ یہ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی صفات میں افعل اور فعیل دونوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں تو جس طرح "اکبر" کے استعمال کی اجازت ہے اسی طرح "کبیر" کے استعمال کی بھی

(۲۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۲۶۸)۔

اجازت ہوگی

❶ حضرات حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" سے ہے یہاں "صلی" کا عطف "ذکراسم ربہ" پر ہے اور "فصلی" میں "فا" تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اس لیے اس سے یقیناً تحریمہ مراد ہے تو جب قرآن نے "ذکر اسم ربہ" کا عام عنوان اختیار کیا ہے تو پھر تحریمہ میں خاص صیغہ تکبیر کی قید کو کیونکر فرض قرار دیا جارہا ہے (۲۲)

❷ حضرت ابو العالیہ جلیل القدر تابعی ہیں ان سے یہ اثر منقول ہے: "عن زیاد بن ابی مسلم قال: سمعت ابا العالیۃ سئل بأی شئ کان الانبیاء یستفتحون الصلٰوۃ؟ قال بالتوحید والتسبیح والتھلیل" (۲۳)

اس اثر سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ ہر وہ ذکر جو مشعر بالتعظیم ہو اس سے تحریمہ درست ہے۔

❸ نیز امام شعبیؒ سے بھی منقول ہے فرماتے ہیں: "بای اسماء اللہ افتتحت الصلٰوۃ اجزاک" (۲۴)

اس سے بھی طرفین کی تائید ہوتی ہے کہ اللہ تعالٰی کے ناموں میں سے جس نام سے نماز شروع کی جائے تو کافی ہو جائیگا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

❶ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ تعریف طرفین ہمیشہ مفید حصر ہو بلکہ یہ قاعدہ اکثریہ ہے، چنانچہ "الکرم الخلق الحسن" میں مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہیں لیکن یہ مفید حصر نہیں ایسے ہی "المال الابل" میں باوجود تعریف طرفین کے حصر مقصود نہیں تو ممکن ہے یہاں بھی ایسا ہی ہو۔

❷ اگر حصر مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حصر بیان اولویت کیلئے ہے یعنی تحریمہ کیلئے اللہ اکبر کا استعمال ہی اولٰی ہے اور اس کا ہمیں بھی انکار نہیں۔

❸ اور یا یہ کہا جائے کہ حصر مبتداء کا خبر میں نہیں بلکہ خبر کا حصر مبتدا میں ہو رہا ہے اور معنی یہ ہیں کہ ابتدائے صلٰوۃ میں اللہ اکبر کہنا صرف تحریمہ صلٰوۃ کیلئے ہی ہوتا ہے۔

❹ نیز زیر بحث روایت چونکہ خبر واحد ہے خبر واحد سے وجوب ثابت ہوسکتا ہے نہ کہ فرضیت، اس لیے

(۲۲) دیکھئے احکام القرآن لابی بکر الجصاص (ج ۳ ص ۴۷۲)۔

(۲۳) دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۸)، مایجزی من افتتاح الصلٰوۃ۔

(۲۴) مصنف ابن ابی شیبہ حوالہ بالا۔

فرضیت پر استدلال اس روایت سے درست نہ ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ "وربک فکبر" "وربک فعظم" کے معنی میں ہے قرآن مجید کی آیت "فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ" میں "اکبرنہ" "عظمنہ" کے معنی میں ہے تو اسی طرح پہلی آیت میں بھی "کبر" کے معنی تعظیم کے ہیں نہ خاص اللہ اکبر کہنے کے لہذا اس سے علی التخصیص تحریمہ کیلئے اللہ اکبر کے استعمال پر استدلال صحیح نہیں ہوگا۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مداومت بغیر الترک احیاناً زیادہ سے زیادہ وجوب پر دلالت کرتی ہے اور وجوب اللہ اکبر کے ہم بھی قائل ہیں۔

یہاں فقہاء کے درمیان دوسرا اختلاف یہ ہوا ہے کہ آیا تکبیر تحریمہ شرط ہے یا رکن صلوٰۃ ہے ائمہ ثلاثہ کے ہاں تکبیر رکن ہے اور تحریمہ ان کے نزدیک جزء صلوٰۃ ہے جب کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک تحریمہ رکن اور جزء صلاۃ نہیں بلکہ شرط ہے اور صلوٰۃ سے خارج ہے (۲۵) قرآن مجید کی آیت " وذکر اسم ربہ فصلی" سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس میں "صلی" کا عطف "ذکر اسم ربہ" پر کیا گیا ہے اور عطف چونکہ مغایرۃ پر دلالت کرتا ہے کیونکہ شئی کا عطف اپنی ذات پر درست نہیں اس لیے تحریمہ کو غیر صلوٰۃ یعنی شرط کہا جائے گا اس کو رکن نہیں کہا جاسکتا (۲۶)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن مُعَاوِيَةَ ابْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّمَا الْعَيْنَانِ وِكَاءُ السَّهِ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ اسْتَطْلَقَ الْوِكَاءُ رَوَاهُ الدَّارِمِيُّ (۲۷)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا آنکھیں سرین کا سربند ہیں چنانچہ جب آنکھ

---

(۲۵) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۲۶۸)۔   (۲۶) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۲۷) الحدیث اخرجہ الدارمی (ج ۱ ص ۱۹۸، ۱۹۹) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من النوم، واحمد فی مسندہ (ج ۴ ص ۹۷) وابویعلی والطبرانی فی الکبیر، انظر مجمع الزوائد للهیثمی (ج ۱ ص ۲۴۷) کتاب الطہارۃ، باب فی الوضوء من النوم، والدارقطنی (ج ۱ ص ۱۹۰) فی کتاب الطہارۃ، باب فی ماروی فیمن نام قاعداً وقائما ومضطجعاً ومایلزم من الطہارۃ فی ذلک، والبیہقی (ج ۱ ص ۱۱۸) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من النوم۔

سو جاتی ہے تو سربند کھل جاتا ہے "۔

نواقض وضو کی قسمیں

❶ نواقض حقیقیہ جہاں خروج نجاست سے انتقاض وضو کا حکم لگایا جاتا ہے کالبول والغائط والدم السائل۔

❷ نواقض حکمیہ وہ نواقض ہیں کہ جن میں انتقاض کا مدار خروج نجاست پر نہیں ہوتا بلکہ مسبب کو سبب کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے چونکہ نوم بالعموم خروج ریح کا سبب ہوتی ہے اس لیے نوم پر انتقاض وضو کا حکم لگا دیا گیا ہے۔

مسئلہ نقض وضو من النوم

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے نوم کے ناقض وضو یا غیر ناقض وضو ہونے کے متعلق آٹھ مذہب نقل کئے ہیں (۲۸)

جبکہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے نو مذہب نقل کئے ہیں (۲۹) لیکن ان تمام کا خلاصہ تین مذاہب میں داخل ہے :

❶ نوم مطلقاً خواہ کثیر ہو یا قلیل ناقض وضو ہے، یہ حسن بصریؒ، امام مزنیؒ، ابو عبید قاسم بن سلامؒ اسحاق بن راہویہؒ اور ابوبکر ابن المنذرؒ کا مذہب ہے۔

❷ دوسرا مذہب ابو موسیٰ اشعریؓ، سعید بن المسیبؒ، ابو مجلزؒ، حمید اعرجؒ اور شعبہؒ کا ہے، ان کے نزدیک نوم مطلقاً ناقض نہیں خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

❸ تیسرا مذہب جمہور کا ہے وہ یہ کہ نوم کثیر ناقض ہے اور قلیل ناقض نہیں، البتہ نوم قلیل اور کثیر کی تحدید میں ائمہ کے اقوال میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کی پانچ روایتیں علامہ نوویؒ نے نقل کی ہیں :

❶ ان نام ممکنا مقعده من الارض اونحوها لم ینتقض وان لم یکن ممکنا انتقض علیٰ ای هیئة كان فی الصلوٰة وغیرها۔

---

(۲۸) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

(۲۹) دیکھئے عمدة القاری (ج ۳ ص ۱۰۹، ۱۱۰)۔

❷ انہ ینقض بکل حال -

❸ ان نام فی الصلٰوۃ لم ینتقض علی ای ھیئۃ کان، وان نام فی غیرھا غیر ممکن مقعدہ انتقض والا فلا-

❹ ان نام ممکنا اوغیر ممکن وھوعلی ھیئۃ من ھیئات الصلٰوۃ سواء کان فی الصلٰوۃ او فی غیرھالم ینتقض والا انتقض -

❺ ان نام ممکنا او قائما لم ینتقض والا انتقض -

علامہ نووی نے مذکورہ پانچ روایتوں میں سے پہلی روایت کو صحیح اور باقی چار روایات کو غیر معتبر قرار دیا ہے (۳۰)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ قلیل وکثیر میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ اگر نوم طویل ثقیل ہو تو یہ ناقض وضو ہے ، اگر قصیر خفیف ہے تو غیر ناقض ، اگر طویل خفیف ہے تو اس صورت میں وضو مستحب ہے ، اور اگر قصیر ثقیل ہو تو اس صورت میں امام مالکؒ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک نقض وضو کی اور دوسری عدم نقض کی.(۳۱)

حضرات حنفیہ کے یہاں بھی نوم قلیل اور کثیر میں فرق کیا گیا ہے ، جس کی تفصیل یہ ہے : "ان نام مضطجعاأو مستلقیاأو مستنداً الی شی لوازیل لسقط فینتقض الوضوٗ والا فلا- یعنی اگر کوئی شخص کروٹ پر یا چت لیٹ کر سو جائے یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر سو جائے کہ اگر اس چیز کو دور کیا جائے تو یہ گر پڑے تو ایسی نوم ناقض وضو ہوگی ورنہ نہیں -

❶ مذہب اول کے لیے استدلال ایک تو حضرت معاویہ کی اس روایت سے ہے : "انما العینان وکاء السہ فاذا نامت العین استطلق الوکاء" -

❷ ایسے ہی اس کے بعد حضرت علیؓ کی روایت ہے : "قال: رسول اللہ ﷺ : وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضا -

"وکاء" اس ڈوری کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے تھیلی وغیرہ کو باندھا جاتا ہے -

"السہ" اصل میں سرین کو کہتے ہیں یہاں پر حلقہ دبر مراد ہے ، منشاء یہ ہے کہ جب تک انسان

---

(۳۰) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۱۴)-

(۳۱) دیکھئے السعایۃ فی کشف مافی شرح الوقایۃ (ج ا ص ۲۴۳)-

بیدار رہتا ہے تو خروج ریح بے تکلف بلا ارادہ بالعموم نہیں ہوتا انسان کا اختیار اسپر رہتا ہے اور جب سو جاتا ہے تو یہ اختیار باقی نہیں رہتا، جس کی وجہ سے خروج ریح کا قوی امکان رہتا ہے، بہرحال ان دونوں روایتوں میں نوم کو مطلقاً ناقض کہا ہے۔

◉ حضرت صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ یا مرنا اذاکنا مسافرین ان نمسح علی خفافنا ولا ننزعها ثلاثة ایام من غائط وبول ونوم الامن جنابة" (۳۲)

اس روایت میں بھی نوم کو مطلقاً ناقض بتلایا گیا ہے لہذا قلیل وکثیر میں فرق نہ ہوگا۔

مذہب ثانی کے لیے استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "کان اصحاب رسول اللہ ﷺ ینامون ثم یقومون فیصلون ولایتوضئون (۳۳)

اور ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: کان اصحاب رسول اللہ ﷺ ینتظرون العشاء الاخرة حتی تخفق رؤسهم ثم یصلون ولایتوضئون (۳۴)

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم مطلقاً ناقض وضو نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے یہ کہا جائیگا کہ انہوں نے جن صورتوں میں نقض وضو کا حکم لگایا ہے وہ نوم کثیر میں داخل ہیں اور جن میں عدم نقض کا حکم لگایا وہ نوم قلیل میں داخل ہیں۔ اور چونکہ غلبہ نوم اور عدم غلبہ نوم میں حالات، اوقات اور غذا وغیرہ کے فرق کو دخل ہے لہذا جب نوم کی وجہ سے عقل مغلوب ہو جائیگی تو نقض وضو کا حکم لگایا جائیگا اس وضاحت کے بعد حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا جو عمل حضرت انس رضی اللہ عنہ نے نقل کیا ہے وہ ہمارے خلاف نہ ہوگا، کیونکہ ان حضرات کی غذا اور دوسرے اور اسباب کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ وہ نوم کثیر نہ تھی اس لیے اس نوم میں غلبہ علی العقل نہیں ہوتا تھا۔

اسی طرح مذہب اول والوں نے جو روایات نقل کی ہیں ان کے متعلق یہ کہاجاسکتا ہے کہ ان میں نوم سے مراد نوم کثیر ہے جو غلبہ علی العقل کے ساتھ ہوتی ہے۔

نیز حنفیہ کے تائید میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ترمذی میں موجود ہے، اس

---

(۳۲) سنن نسائی (ج ا ص ۳۲) باب التوقیت فی المسح علی الخفین للمسافر۔

(۳۳) جامع ترمذی (ج ا ص ۲۴) باب الوضوء من النوم۔

(۳۴) ابو داؤد (ج ا ص ۲۶) باب فی الوضوء من النوم۔

میں ہے "ان الوضوء لایجب الاعلی من نام مضطجعاً فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله" (۳۵)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض نہیں بلکہ اس کی وجہ سے استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے جس کی بنا پر خروج ریح کا قوی امکان ہوتا ہے اس لئے نوم کو ناقض وضو کہا گیا ہے اور چونکہ کروٹ پر لیٹنے یا چت لیٹنے سے یا ٹیک لگا کر سونے سے استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے اس لیے نقض وضو کا حکم لگایا جائیگا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ بْنِ نَوْفَلٍ قَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ رَوَاهُ مَالِكٌ وَأَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ (۱)

"رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم میں سے جو شخص اپنے ذکر کو ہاتھ لگائے تو اس کو چاہئے کہ وہ وضو کرے"

مسئلہ نقض وضو من مس الذکر

مس ذکر کے ناقض اور غیر ناقض ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حضرات شافعیہ ومالکیہ اور حنابلہ مس ذکر کو ناقض وضو فرماتے ہیں اگرچہ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ دونوں سے ایک ایک روایت عدم نقض کی بھی منقول ہے، جب کہ حضرات حنفیہ مس ذکر کو غیر ناقض وضو کہتے ہیں (۲)

(۳۵) ترمذی (ج ا ص ۲۴) باب الوضوء من النوم۔

(۱) الحدیث اخرجه ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۴) فی کتاب الطھارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، والترمذی (ج ۱ ص ۲۵) فی ابواب الطھارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، والنسائی (ج ۱ ص ۳۷، ۳۸) فی الطھارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، ومالک فی المؤطا (ص ۲۹، ۳۰) فی الطھارۃ، باب الوضوء من مس الفرج، وابن ماجه (ص ۳۷) فی الطھارۃ باب الوضوء من مس الذکر، والدارمی (ج ۱: ۱۹۹) فی کتاب الطھارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، واحمد فی مسندہ (ج: ۶: ۴۰۶) والحاکم فی المستدرک (ج: ۱: ۱۳۶) فی کتاب الطھارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، والدار قطنی (ج ۱ ص ۱۴۶) فی الطھارۃ، باب ماروی فی لمس القبل والدبر والذکر والحکم فی ذلک، والبیھقی (ج ۱ ص ۱۲۸) فی الطھارۃ، باب الوضوء من مس الذکر۔

(۲) دیکھئے اوجز المسالک (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

مدار بحث

مشکوٰۃ میں دو روایتیں ایک بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی "قال رسول اللہ ﷺ : اذامس احدکم ذکرہ فلیتوضا" اور دوسری حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی "قال:سئل رسول اللہ ﷺ عن مس الرجل ذکرہ بعد مایتوضا قال :وھل ھوالا بضعۃ منہ" مذکور ہیں ، مدار بحث یہی دو روایتیں ہیں حضرت بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی روایت نقض وضوء پر دال ہے جو کہ ائمہ ثلاثہ کا مستدل ہے اور حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت عدم نقض پر دال ہے جو کہ حنفیہ کا مستدل ہے ہم ان روایات پر چار طریقوں سے بحث کرینگے :

① اولاً جمع بین الروایات کی سعی ہوگی -
② ثانیاً اگر جمع بین الروایات کا اعتبار نہ کیا جائے تو ترجیح من حیث الروایۃ کو اختیار کیا جائیگا -
③ ثالثاً روایتین میں درایت کے لحاظ سے وجوہ ترجیح پر غور کیا جائیگا -
④ رابعاً تعارض کے پیش نظر آثار صحابہ سے کسی ایک جانب کی ترجیح معلوم کی جائیگی -

بحث اول

جمع بین الروایات کی متعدد صورتیں بیان کی گئی ہیں :

① شیخ ابن ھمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ مس ذکر بالید کنایہ عن البول ہے ، اہل عرب کی عام عادت ہے کہ وہ امور مستکرہہ کو الفاظ کنایہ سے ذکر کیا کرتے ہیں ، چونکہ عام طور سے بول کے وقت مس ذکر بالید کی نوبت آتی ہے اس لیے "اذامس احدکم ذکرہ" فرما کر "اذا بال احدکم" کے معنی مراد لیے گئے ہیں اور حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں نفس مس ذکر کے غیر ناقض ہونے کو بیان کیا گیا ہے (۳)

② علامہ رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے معنی بیان کئے ہیں : "من مس ذکرہ بفرج امراتہ فلیتوضا" یہاں استہجاناً مس کے مفعول ثانی جو بواسطہ حرف جر تھا ترک کیا گیا ہے اور اس سے مراد مباشرت فاحشہ ہے اور چونکہ مباشرت فاحشہ خروج مذی کا سبب ہے اس لیے سبب کو مسبب کے قائم مقام کرکے نقض وضو کا حکم لگایا گیا ہے (۴) مباشرت فاحشہ اگرچہ امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں لیکن

(۳) فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹)-

(۴) دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۱۳)

حضرات شیخین کے ہاں ناقض وضو ہے (۵) لہذا حدیث بسرہؓ میں مباشرت فاحشہ کا حکم مذکور ہے اور حدیث طلق بن علیؓ میں نفس مس ذکر کا کہ وہ ناقض نہیں۔

❷ شیخ محمد بن یحییٰ ذہلی فرماتے ہیں کہ مس ذکر کے بعد وضو کا حکم استحباب کے لیے ہے نہ کہ وجوب کیلئے (۶) اور حدیث طلق بن علیؓ میں وجوب وضو کی نفی کی گئی ہے۔

❸ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث بسرہؓ میں وضو سے مراد وضو لغوی ہے اور استحباباً غسل ید کا حکم دیا گیا ہے اور حدیث طلق بن علیؓ میں وضو اصطلاحی کی نفی کی گئی ہے (۷)

جمع بین الروایات کی ان وجوہ مذکورہ سے حضرت بسرہؓ کی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں رہتی اور روایات کا تعارض بھی اٹھ جاتا ہے، اس کے برعکس جمع بین الروایات کی کوئی ایسی شکل نہیں بنتی جس سے ائمہ ثلاثہ کی تائید ہو۔

بحث ثانی

دوسری بحث ترجیح من حیث الروایۃ سے متعلق ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا فیصلہ ہے کہ "ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر عن قیس بن طلق عن ابیہ" کی سند سے یہ روایت جس کو ابو داؤد (۸) نسائیؒ (۹) اور خود امام طحاوی نے نقل کیا ہے (۱۰) نہایت قوی ہے، چنانچہ امام طحاوی کے الفاظ ہیں: "فہذا حدیث ملازم صحیح مستقیم الاسناد غیر مضطرب، فی اسنادہ ولا فی متنہ، فہواولی عندنا مماروینا اولاً من الاثار المضطربۃ فی اسانیدھا:(۱۱)

برخلاف حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت کے کہ اس کے بعض طرق میں مروان کا واسطہ ہے اور

---

(۵) دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۶) دیکھئے معرفۃ علوم الحدیث (ص ۸۳)۔

(۷) دیکھئے شرح معانی الاثار (ج ۱ ص ۵۹) باب مس الفرج ہل یجب فیہ الوضوء ام لا۔

(۸) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۴) باب الرخصۃ فی ذلک۔

(۹) نسائی (ج ۱ ص ۳۸) باب ترک الوضوء من ذلک۔

(۱۰) شرح معانی الاثار (ج ۱ ص ۵۸) باب مس الفرج ہل یجب فیہ الوضوء ام لا۔

(۱۱) دیکھئے شرح معانی الاثار (ج ۱ ص ۵۸)۔

یہ ایک مختلف فیہ راوی ہے، ان کے متعلق ابن حبان فرماتے ہیں: "ومعاذاللہ ان نحتج بمروان بن الحکم فی شئ من کتبنا" (۱۲) اور یا واسطہ مروان کے شرطی کا ہے اور وہ مجہول ہے ایک مرتبہ حضرت عروہ بن زبیر اور مروان بن حکم کے درمیان مس ذکر کے ناقض وضو ہونے میں گفتگو ہوئی، مروان نے کہا مس ذکر ناقض وضو ہے، حضرت عروہ نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں، اس پر مروان نے کہا: "اخبرتنی بسرۃ بنت صفوانؓ انھاسمعت رسول اللہ ﷺ ذکرمایتوضامنہ فقال رسول اللہ ﷺ ویتوضا من مس الذکر" حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ میں برابر مروان سے اس بارے میں بحث کرتا رہا یہاں تک کہ اس نے اپنا ایک شرطی بسرہ بنت صفوانؓ کے پاس بھیجا تو اس نے آکر حضرت بسرہؓ سے اسی طرح روایت نقل کی (۱۳) لہذا حضرت عروہ اور بسرہ کے درمیان یا تو مروان کا واسطہ ہے اور یا شرطی کا واسطہ ہے، مروان کا واسطہ ہو یا، شرطی کا واسطہ ہو بہرحال یہ حدیث قابل استدلال نہیں رہتی۔

ابن حبان نے یہ دعوی کیا ہے کہ حضرت عروہ کا حضرت بسرہ بنت صفوانؓ سے بلاواسطہ سماع ثابت ہے، چنانچہ انہوں نے یہ روایت نقل کی ہے: "عن بسرۃ بنت صفوان رضی اللہ عنھا ان النبی ﷺ قال: اذا مس احدکم ذکرہ فلیتوضا، قال: فانکر ذلک عروۃ، فسال بسرۃ فصدقتہ" (۱۴)

ایسے ہی امام بیہقیؒ نے ابن خزیمہ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے: "عن بسرۃ بنت صفوان رضی اللہ عنھا، قالت: قال رسول اللہ ﷺ من مس ذکرہ فلیتوضا قال عروۃ فسالت بسرۃؓ فصدقتہ" (۱۵)

اس روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہ کا سماع حضرت بسرہؓ سے براہ راست ہے،

لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود امام بیہقیؒ نے اس کی تصریح کی ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے بسرہ بنت صفوانؓ کی اس حدیث کی تخریج اس لیے نہیں کی کہ عروہ کا سماع حضرت بسرہؓ سے مختلف فیہ ہے، اور ثابت نہیں ہے (۱۶)

---

(۱۲) دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۵۵)۔

(۱۳) دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۸) الوضوء من مس الذکر۔

(۱۴) دیکھئے الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۳ ص ۱۶۶)۔

(۱۵) دیکھئے سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۱۶) دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۵۶)۔

نیز سنن دار قطنی میں ہے (۱۷) کہ ایک مرتبہ مسجد خیف میں امام احمد بن حنبل، علی بن مدینیؒ اور یحییٰ بن معین کے درمیان مس ذکر کے مسئلہ پر مناظرہ ہوا، یحییٰ بن معینؒ نقض وضو کے قائل تھے، جبکہ علی بن مدینی نے فرمایا کہ مس ذکر سے وضو واجب نہیں، یحییٰ بن معین نے حضرت بسرہ کی روایت سے استدلال کیا اور علی بن مدینی نے حضرت طلق بن علی کی روایت کو بطور استدلال پیش کیا اور یحییٰ بن معین پر یہ اعتراض کیا کہ بسرہ کی روایت سے استدلال درست نہیں کیونکہ عروہ کا سماع بسرہ سے ثابت نہیں، چنانچہ فرمایا: "کیف تتقلد اسناد بسرة، ومروان ارسل شرطیا حتی ردجوابها الیہ" یحییٰ بن معین نے علی بن مدینی پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا: "وقداکثر الناس فی قیس بن طلق ولایحتج بحدیثہ"[۱۷*] اس پر امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا: "کلاالامرین علی ماقلتما۔"

یہاں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین جیسے اکابر اور جلیل القدر محدثین نے اس کو بالاتفاق تسلیم کر لیا کہ حدیث مس ذکر میں عروہ کا سماع حضرت بسرہؓ سے ثابت نہیں، لہذا امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور ان اکابر محدثین کی رائے کے مقابلہ میں ابن حبانؒ وغیرہ کا یہ نقل کرنا کہ عروہ کا سماع حضرت بسرہؓ سے براہ راست ہے قابل قبول نہیں ہوسکتا (۱۸)

بحث ثالث

➊ درایت حدیث کی رو سے بھی حضرت طلق بن علیؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہے، کیونکہ مسئلہ مس ذکر رجال سے متعلق ہے اور اس میں عموم بلوی بھی ہے مگر روایت کرنے والی ایک عورت ہے اور مرد کی روایت اس کے خلاف عدم نقض پر دال ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو رجال صحابہؓ میں کافی حضرات نقض وضو کے رواۃ ہوتے مگر ایسا نہیں، حضرت طلق بن علیؓ کے مرد ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی روایت مطابق اصل بھی ہے چونکہ اصل یہی ہے کہ نقض وضو میں خروج نجاست کا اعتبار ہوتا ہے جو یہاں موجود نہیں کسی عضو کو چھونے کا اس میں دخل نہیں، اس لیے ان کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

---

(۱۷) سنن الدار قطنی (ج ۱ ص ۱۵۰)۔

(۱۷ *) یحییٰ بن معینؒ کے اعتراض کی حقیقت اور اس کے جواب کے لیے ملاحظہ ہو "الجوهر النقی المطبوع مع السنن الکبری للبیهقی،" (ج ۱، ص ۱۳۴ ـ ۱۳۵)۔

(۱۸) لیکن یہ واضح رہے کہ ان حضرات کا یہی مناظرہ سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۳۶) اور مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۳۹) میں بھی مذکور ہے اور اس میں یہ زیادتی بھی منقول ہے کہ جب علی بن مدینی نے یحییٰ بن معین پر یہ اعتراض کیا کہ عروہ کا سماع بسرہؓ سے ثابت نہیں تو اس کے جواب میں یحییٰ بن معین نے فرمایا: "ثم لم یقنع ذلک عروة حتی اتی بسرة فسالها وشافهته بالحدیث" اس پر علی بن مدینی کی طرف سے کوئی اعتراض مذکور نہیں ہے، لہذا حنفیہ کا اس واقعہ کو عروہ کے بسرہؓ سے عدم سماع کی تائید میں پیش کرنا محل نظر ہے۔ واللہ اعلم۔

❷ مس ذکر سے نقض وضو کے قائلین میں اس قدر اختلاف واقع ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے حدیث بسرہؓ سے استدلال مشتبہ ہو جاتا ہے چنانچہ اس میں اختلاف ہے کہ مس ذکر بباطن الکف ناقض ہے یا بظہر الکف بھی ناقض ہے مس بالشہوۃ ناقض ہے یا مس بغیر شہوۃ بھی ناقض ہے، مس بلاحائل ناقض ہے یا بالحائل بھی ناقض ہے، پھر اپنے ذکر کا مس ناقض ہے یا مس ذکر غیر بھی ناقض ہے، ایسے ہی مس ذکر کبیر ناقض ہے یا مس ذکر صغیر بھی ناقض ہے، اسی طرح مس ذکر حی ناقض ہے یا مس ذکر میت بھی ناقض ہے، نیز مس ذکر الّسان ناقض ہے یا مس ذکر حیوان بھی ناقض ہے حتی کہ ابن عربی نے اس سلسلے میں چالیس تک اقوال نقل کئے ہیں (۱۹) غرضیکہ ان حضرات کے اقوال میں اس تشتت اور اختلاف شدید کے ہوتے ہوئے حدیث کا مفہوم متعین کرنا دشوار ہوگیا ہے۔

❸ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس بیان کیا ہے کہ یدبالاتفاق عورت نہیں، اور فخذ عورت ہے تو یہ تو متفق علیہ ہے کہ اگر مس ذکر بالفخذ ہو تو وہ ناقض وضو نہیں حالانکہ وہ عورت ہے، اور ید کسی کے نزدیک عورت نہیں اس کے ساتھ مس ذکر کو اگر ناقض وضو قرار دیا جائے یہ بات بعید از قیاس ہے (۲۰)

بحث رابع

تعارض روایتین کے وقت حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار مرجح بنتے ہیں، چنانچہ طحاوی، موطا امام محمدؒ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ (۲۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ (۲۲) حضرت عبداللہ بن عباسؓ (۲۳) حضرت حذیفۃ بن الیمانؓ (۲۴) حضرت ابو درداءؓ (۲۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ (۲۶)

---

(۱۹) دیکھئے عارضۃ الاحوذی شرح جامع ترمذی (ج ا ص ۱۱۷، ۱۲۳)۔

(۲۰) دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ا ص ۵۸)۔

(۲۱) موطا امام محمدؒ (ص ۵۴) میں ہے: عن علیؓ بن ابی طالب فی مس الذکر قال: ماابالی مسستہ اوطرف انفی۔

(۲۲) طحاوی (ج ا ص ۵۹) میں ہے: قال عبداللہ بن مسعودؓ ماابالی ذکری مسست فی الصلٰوۃ اواذنی اوانفی۔

(۲۳) طحاوی میں ہے (حوالہ بالا): عن ابن عباسؓ قال: ماابالی ایاہ مسست اوانفی۔

(۲۴) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ا ص ۱۶۴) میں ہے: عن حذیفۃ بن الیمانؓ انہ قال ماابالی مسست ذکری او اذنی۔

(۲۵) موطا امام محمد (ص ۵۸) میں ہے: عن ابی الدرداءؓ انہ سئل عن مس الذکر فقال انماھو بضعۃ منک۔

(۲۶) موطا امام محمد (ص ۵۷) میں ہے: عن قیس بن ابی حازم قال جاء رجل الی سعد بن ابی وقاصؓ قال: ایحل لی ان امس ذکری وانافی الصلٰوۃ فقال ان علمت ان منک بضعۃ نجسۃ فاقطعھا۔

حضرت عمران بن حصینؓ (۲۷) وغیرہم کے آثار منقول ہیں، جن سے عدم نقض کی پُرزور تائید ہوتی ہے، جس کی وجہ سے طلق بن علیؓ کی روایت کو ترجیح ملتی ہے۔

وقال الشیخ الامام محی السنة هذا منسوخ

شیخ محی السنہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث طلق بن علیؓ کو منسوخ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو ناسخ کہا ہے، فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت "اذا افضی احد کم بیده الی ذکره لیس بینه و بینهاشی فلیتوضا" حدیث طلق بن علیؓ کے لئے ناسخ ہے۔ چونکہ طلق بن علیؓ کی حاضری رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اوائل ہجرت میں ہوئی ہے جب آپ ﷺ مسجد نبوی کی تعمیر فرما رہے تھے اور طلق بن علیؓ بھی مسجد نبوی کی تعمیر میں شریک ہوئے، چنانچہ مسند احمد کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے: "عن طلق بن علیؓ قال: بنیت المسجد مع رسول اللہ ﷺ فکان یقول قرب الیمامی الی الطین فانه احسنکم له مسا واشدکم منکبا"(۲۸)

جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ ۷ھ میں فتح خیبر کے بعد مسلمان ہوئے ہیں، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت حضرت طلقؓ کی روایت کے بعد کی ہے جو ناسخ ہے، اس لیے حضرت طلقؓ کی روایت سے استدلال درست نہیں۔

شیخ محی السنۃ کے مدعیٰ کا جواب

شیخ محی السنہ رحمۃ اللہ علیہ کا مدعیٰ اس وقت ثابت ہوسکتا ہے جب اسلام ابو ھریرہؓ کے بعد حضرت طلق بن علیؓ کے حاضر نہ ہونے کو دلیل سے ثابت کیا جائے، نیز یہ ثابت کیا جائے کہ مسجد نبوی کی بنا صرف سن اول میں ہوئی بعد میں نہیں ہوئی اور یہ دونوں باتیں ثابت نہیں ہیں بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے، چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے البدایة والنہایة میں حضرت طلق بن علیؓ کی آمد ۹ھ میں بیان کی ہے (۲۹) اور امام احمد بن حنبلؒ نے مسند احمد میں مسجد نبوی کی بناء میں حضرت ابو ھریرہؓ کی شرکت بیان کی ہے

---

(۲۷) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۱۶۴، ۱۶۵) میں ہے: "عن الحسن، ان عمران بن حصین قال ما ابالی اباه مسست او بطن فخذی، یعنی ذکره۔"

(۲۸) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۹)۔

(۲۹) دیکھئے البدایة والنہایة (ج ۵ ص ۵۲)۔

(۳۰) اور ظاہر ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ شرکت مسجد نبوی کی بناء ثانی ہی میں ہو سکتی ہے لہذا یہ عین ممکن ہے کہ اسی بناء ثانی میں جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ بھی موجود تھے مسجد نبوی کی بناء میں حضرت طلق بن علیؓ نے شرکت کی ہو اور حدیث طلق حدیث ابو ہریرہؓ کے بعد کی ہو تو پھر یہ دعوی نسخ کیونکر درست ہوسکتا ہے، پھر یہ عجیب قسم کا نسخ ہے کہ محض احتمال کی بنیاد پر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی جارہی ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ اوائل ہجرت میں آئے تھے انہوں اسی وقت یہ روایت سنی ہوگی اور حضرت ابو ہریرہؓ ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں انہوں نے روایت اس کے بعد سنی ہوگی، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ناسخ اور طلق بن علیؓ کی روایت منسوخ ہوگی کسی کے نزدیک بھی یہ احتمالی طریقہ نسخ کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں اس لیے یہ معتبر نہ ہوگا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُ بَعْضَ أَزْوَاجِهِ ثُمَّ يُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه(۳۱)

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اپنی بعض بیویوں کا بوسہ لیتے تھے اور بغیر وضو کئے (پہلے ہی وضو سے) نماز پڑھ لیتے تھے"۔

---

(۳۰) چنانچہ مسند امام احمدؒ (ج ۲ ص ۳۸۱) میں ہے: "عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ انہم کانوایحملون اللبن الی بناء المسجد و رسول اللہ ﷺ معہم، قال: فاستقبلت رسول اللہ ﷺ وہو عارض لبنۃ علی بطنہ فظننت انہا قد شقت علیہ قلت ناولنیہا یا رسول اللہ ﷺ قال خذغیرہا یا ابا ہریرۃ فانہ لاعیش الاعیش الاخرۃ"۔

(۳۱) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۴) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من القبلۃ - والترمذی (ج ۱ ص ۲۵) فی ابواب الطہارۃ، باب ترک الوضوء من القبلۃ - والنسائی (ج ۱ ص ۳۹) فی الطہارۃ، باب ترک الوضوء من القبلۃ - وابن ماجہ (ص ۳۸) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من القبلۃ - واحمد فی مسندہ (ج ۶ ص ۲۱۰) والدار قطنی (ج ۱ ص ۱۳۵) فی الطہارۃ، باب صفۃ ماینقض الوضوء ومااروی فی الملامسۃ والقبلۃ -

مسئلہ نقض وضو من مس المرأۃ

حضرات فقہاء کے درمیان مس مراۃ کے ناقض وضو اور غیر ناقض ہونے کے مسئلہ میں اختلاف ہے:

چنانچہ حضرات حنفیہ کے یہاں مس امرأۃ کسی حال میں ناقض وضو نہیں، مگر یہ کہ مباشرت فاحشہ کی صورت ہو تو شیخین کے نزدیک یہ ناقض وضو ہے (۳۲)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مس امرأۃ اجنبیہ مطلقاً ناقض وضو ہے، خواہ مس بشہوۃ ہو یا بلاشہوۃ ہو، قصداً ہو یا بغیر قصد کے ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ حائل نہ ہو اگرچہ باریک کیوں نہ ہو، کیونکہ حائل کے ساتھ مس امرأۃ ان کے ہاں ناقض وضو نہیں ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مس مراۃ اس وقت ناقض وضو ہے جب کہ مس بالشہوۃ ہو۔

اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے تین روایتیں مثل مذاہب ثلاثہ منقول ہیں:

ایک یہ کہ مس مراۃ مطلقاً غیر ناقض ہے، کماھو مذھب الحنفیہ۔

دوسری یہ کہ مطلقاً ناقض ہے، کماھو مذھب الامام الشافعی۔

تیسری یہ کہ اگر مس بالشہوۃ ہو تب ناقض ہے ورنہ نہیں، کماھو مذھب الامام مالکؒ۔(۳۳)

فقہاء کے درمیان مدار اختلاف

فقہاء کے درمیان مدار اختلاف قرآن مجید کی آیت "وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا "الایۃ ہے، یہ آیت "لامستم" (من باب المفاعلۃ) اور "لمستم" (بصیغہ ثلاثی مجرد) دونوں طرح پڑھی گئی ہے، حضرت عمر بن الخطاب حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے چونکہ اس کی تفسیر مس بالید سے کی ہے، اس لیے ائمہ ثلاثہ "لامستم" کی قرآت کو بھی لمس بالید پر حمل کرتے ہیں، ان حضرات کے آثار اسی باب کی فصل ثالث میں مذکور ہیں:

❶ وعن ابن عمر رضی اللہ عنہما، کان یقول: قبلۃ الرجل امراتہ وجسھابیدہ من الملامسۃ ومن

(۳۲) دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۳۳) مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۰)۔

قبل امراته او جسهابیده فعلیه الوضوٗ۔

❷ وعن ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ ؛کان یقول من قبلة الرجل امراته الوضوٗ -

❸ وعن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما؛ ان عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه قال: ان القبلة من اللمس فتوضئوامنها۔

جب کہ حضرات حنفیہ اس آیت کو جماع پر حمل کرتے ہیں ، جیسا کہ حضرت علی حضرت عبداللہ بن عباس ، اور حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے آیت کی تفسیر جماع کے ساتھ نقل کی گئی ہے (۳۴)

روایات مرفوعہ کا جس قدر ذخیرہ ہمارے پیش نظر ہے اس میں کوئی ایک روایت بھی مس مراۃ کے ناقض وضو ہونے پر دال نہیں، اصحاب صحاح نے اس مسئلہ سے متعلق جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ تمام عدم نقض پر دلالت کرتی ہیں ، چنانچہ حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت سے ہے : "عن عائشةؓ قالت کنت امد رجلی فی قبلة النبی ﷺ وهویصلی فاذا سجد غمزنی فرفعتها فاذا قام مددتها" (۳۵)

اس سے معلوم ہوا کہ مس مراۃ ناقض نہیں ورنہ آپ ﷺ اس کے بعد نماز کو جاری نہ رکھتے - حافظ ابن حجرؒ نے اس میں یہ تاویل کی کہ ممکن ہے کہ یہ مس بالحائل ہو ، یا یہ کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہو ، لیکن ان کی یہ تاویل بعید اور خلاف ظاہر ہے (۳۶) اس لیے یہ قابل قبول نہیں ، نیز خصوصیت کے دعویٰ کے لیے دلیل ضروری ہے جو موجود نہیں -

حنفیہ کی دوسری دلیل مسلم کی روایت ہے : "عن عائشةؓ قالت فقدت رسول اللّٰہ ﷺ لیلة من الفراش فالتمسته فوقعت یدی علی بطن قدمه وهو فی المسجد و هما منصوبتان وهو یقول اللهم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک" (۳۷)

سنن نسائی کی روایت ہے : "عن عائشة رضی اللّٰہ عنها قالت: ان کان رسول اللّٰہ ﷺ لیصلی

(۳۴) دیکھئے احکام القرآن لابی بکرالجصاص (ج ۲ ص ۳۶۹)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب مایجوزمن العمل فی الصلٰوة -

(۳۶) دیکھئے سبل السلام شرح بلوغ المرام (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۳۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۲) باب مایقال فی الرکوع والسجود۔

وانی لمعترضة بین یدیہ اعتراض الجنازة حتی اذا اراد ان یوتر مسنی برجلہ" (۳۸)

نیز حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی زیر بحث روایت "کان النبی ﷺ یقبل بعض ازاوجہ ثم یصلی ولایتوضا" میں تصریح ہے کہ مس امراۃ ناقض وضو نہیں - بہرحال ان تمام روایات مرفوعہ سے واضح طور پر مس امراۃ کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے -

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا کہ ائمہ ثلاثہ کا استدلال اس مسئلہ میں کسی روایت مرفوعہ سے نہیں ہے، البتہ صحابہؓ کے آثار سے ہے - ❶ سو اول تو وہ روایات مرفوعہ کے خلاف ہیں - ❷ پھر ان کے معارض حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار موجود ہیں (۳۹) ❸ نیز امام شافعیؒ کے نزدیک آثار صحابہؓ مجتہد کیلئے حجت بھی نہیں ہوتے (۴۰) تو پھر صحابہؓ کے آثار مذکورہ سے ان کا استدلال کیونکر درست ہوگا -

"اَوْلٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" سے جماع مراد لینے کی وجوہات

اور جہاں تک تعلق ہے اس آیت "اَوْلٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" سے استدلال کا کہ ان حضرات نے اس کو لمس بالید پر حمل کیا ہے تو اس کے متعلق ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے احکام القرآن میں مختلف وجوہ سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہاں "ملامست" سے مراد جماع ہے -

وجہ اول :-

لمس کے معنی حقیقۃً اگرچہ لمس بالید کے ہیں لیکن جب اس کی نسبت نسآء کی طرف ہوتی ہے تو اس سے مراد جماع ہوتا ہے جیسے وطی کے حقیقی معنی مشی بالاقدام کے آتے ہیں لیکن نسآء کی طرف اس کی نسبت کرنے سے جماع کے معنی متعین ہو جاتے ہیں - چنانچہ قرآن مجید کی آیات میں اس کے نظائر موجود

---

(۳۸) سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من مس الرجل امراتہ من غیر شہوۃ-

(۳۹) چنانچہ حافظ سیوطیؒ نے درمنثور (ج ۲ ص ۱۶۶) میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار نقل کئے ہیں :

"عن علی بن ابی طالب ، قال :اللمس ہوالجماع ولکن اللہ کنی عنہ، عن ابن عباس "فی قولہ اولا مستم النسآء، قال ہوالجماع"

اور حافظ ابن کثیرؒ تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۰۲) پر لکھتے ہیں : "وروی عن علی ، وابی بن کعب ، ومجاہد ، وطاوس ، والحسن ، وعبید بن عمیر ، وسعید بن جبیر ، والشعبی ، وقتادۃ، ومقاتل بن حیان نحو ذلک -

(۴۰) دیکھئے المستصفی للامام الغزالی (ج ۱ ص ۲۶۰ ، ۲۶۱)-

ہیں : "وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ" یہاں مس سے جماع ہی مراد ہے ، لہذا اس آیت میں بھی "لامستم" (ازباب مفاعلہ) پڑھے یا "لمستم" بصیغہ مجرد چونکہ نسآء کی طرف نسبت ہے اس لیے معنی جماع مراد ہونگے۔

وجہ ثانی

ائمہ ثلاثہ ملامسہ سے لمس بالید مراد لینے کی صورت میں اس کو موجب وضو قرار دیتے ہیں اور معنی جماع مراد لینے کی صورت میں یہ موجب غسل ہے ، لیکن آیت سے یہ دونوں معنی مراد نہیں لیے جاسکتے کیونکہ اس صورت میں عموم واحد سے دو مختلف حکموں کا متعلق ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے ، اس لیے کہ جب "لامستم" سے معنی جماع مراد ہیں جیسا کہ وجہ اول میں ہم اس کو ثابت کرچکے ہیں تو اب اس سے لمس بالید مراد نہیں لے سکتے ، لہٰذا آیت سے فقط معنی جماع ہی مراد ہے۔

وجہ ثالث :-

قرآن مجید کی اس آیت میں "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ" سے لیکر "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" تک حالت وجود ماء میں حدث اصغر اور حدث اکبر سے پاک ہونے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے ، اور پھر "وان كنتم مرضىٰ" سے لیکر "فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" تک حالت عدم وجود ماء میں دونوں سے پاک ہونے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے تو اگر "اولامستم النسآء" میں "لامستم" سے جماع مراد لیا جائے تو حالت عدم وجود ماء میں بھی حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں کا حکم معلوم ہو جائیگا اس کے برعکس اگر "لامستم" سے مس بالید مراد ہو تو حدث اصغر سے تیمم کا جواز معلوم ہوگا ، حدث اکبر سے نہیں ، لہذا آیت کو اس تفسیر پر حمل کرنا جس سے دو فائدے حاصل ہو رہے ہیں راجح اور اولیٰ ہے اس تفسیر پر حمل کرنے سے جس سے فقط ایک فائدہ حاصل ہوتا ہو۔

وجہ رابع :-

اگر "لامستم" سے جماع مراد ہو تو اس سے دو حکم معلوم ہونگے ایک حدث اکبر کیلئے تیمم کا جواز اور دوسرے جماع بغیر انزال کا موجب غسل ہونا ، اس کے برعکس اگر مس بالید مراد ہو تو صرف ایک حکم معلوم ہوگا یعنی مس مراۃ کا ناقض ہونا ، اور ظاہر ہے کہ دو حکموں پر مشتمل تفسیر اس تفسیر سے اولیٰ ہوگی جو ایک حکم کو شامل ہے۔

وجہ خامس :-

اکثر قراء نے "لامستم" (از باب مفاعلہ) نقل کیا ہے، اور باب مفاعلہ میں اصل یہ ہے کہ اس میں بالعموم فعل من الجانبین ہوتا ہے جیسے قاتلہ، ضاربہ، سالمہ، صالحہ وغیرہ، مگر چند مقرر اور محدود جگہ ہیں جن میں مفاعلہ کے صیغہ کا استعمال جانب واحد سے ہوتا ہے، مثلاً قاتلہ اللّٰہ، جازاہ اللّٰہ، عافاہ اللّٰہ۔ اور ملامسہ ان میں یقیناً داخل نہیں - چنانچہ جب آپ کپڑے یا کسی آدمی کو چھوتے ہیں، تو لامست الثوب اور لامست الرجل نہیں بولتے، اس لیے قراۃ "لامستم" کو جماع پر حمل کرنا اولیٰ ہوگا جس میں لمس من الجانبین ہوتا ہے -

وجہ سادس :-

"لمستم" بصیغہ مجرد اس میں دو احتمال ہے: ایک یہ کہ اس سے مراد لمس بالید ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد جماع ہو، اس لیے یہ بمنزلہ متشابہ کے ہے، جبکہ قراۃ "لامستم" مفاعلہ سے ہونے کی وجہ سے معنی جماع کے لیے متعین ہے اس لیے یہ محکم کی حیثیت رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں متشابہ سے اجتناب اور محکم پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے اور متشابہ کے پیچھے پڑنے کو زائغین کا حصہ قرار دیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "هُوَ الَّذِيٓ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ" اس لئے ضروری ہے کہ متشابہ کو محکم پر حمل کیا جائے، لہذا اب چاہے "لمستم" (بصیغہ مجرد) پڑھا جائے یا "لامستم" (بصیغہ مفاعلہ) پڑھا جائے معنی جماع ہی متعین ہونگے (۴۱)

وقال الترمذی لایصح عندا صحابنا بحال اسناد عروۃ عن عائشۃؓ

حدیث مذکور پر اعتراضات اور ان کے جوابات

یہاں سے صاحب مشکوٰۃؒ نے امام ترمذیؒ کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت پر دو اعتراض کئے ہیں دراصل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت دو طرق سے مروی ہے، اور ان دونوں طریقوں پر اعتراضات کئے گئے ہیں - پہلا طریق ہے: "عن حبیب ابن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃ" اور دوسرا

(۴۱) دیکھئے احکام القرآن لابی بکر الجصاص (ج ۲ ص - ۴۷۲)۔

طریق ہے : "عن ابراهيم التيمى عن عائشة" (۴۲) صاحب مشکوۃؒ نے پہلے طریق پر امام ترمذیؒ کے حوالہ سے جو اعتراض نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ عروہ کا حضرت عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں ہے ، لہذا یہ روایت منقطع ہے اس لیے اس سے استدلال درست نہیں ہوگا ، لیکن یہاں پر صاحب مشکوۃ سے تسامح ہوا ہے اس لیے کہ امام ترمذی کا منشاء اس اعتراض سے یہ نہیں کہ عروہ کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں کیونکہ صحیحین اور خود جامع ترمذی میں بے شمار حدیثیں ایسی ہیں جن میں حضرت عروہ کی حضرت عائشہؓ سے سماع کی تصریح موجود ہے ، بلکہ امام ترمذی کا مقصود اس اعتراض سے یہ ہے کہ حبیب ابن ابی ثابت کا سماع حضرت عروہ سے ثابت نہیں ہے ، چنانچہ امام ترمذی نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ "حبيب ابن ابى ثابت لم يسمع من عروة" (۴۳) اس لیے یہ روایت منقطع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں : "وقدروى حمزة الزيات عن حبيب عن عروة بن الزبير عن عائشة حديثا صحيحاً" (۴۴)

یہاں امام ابو داؤد اسی سند سے مروی ایک روایت کو صحیح فرما رہے ہیں اور امام ترمذی کتاب الدعوات میں اسی روایت کو ذکر کرکے آخر میں فرماتے ہیں : "هذا حديث حسن غريب" (۴۵) اور ظاہر ہے کہ حدیث کو صحیح اور حسن کہنا اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جب اس کے اتصال کو تسلیم کر لیا جائے ، اس لیے کہا جائیگا کہ حبیب کا عروہ سے سماع ثابت ہے ، ورنہ امام ابو داؤد اور امام ترمذی اسی سند سے مروی ایک روایت کی تصحیح اور تحسین نہ فرماتے ، لہذا انقطاع کا اعتراض باقی نہ رہا۔

نیز حبیب ابن ابی ثابت کا سماع تو عروہ ہی سے نہیں بلکہ ان سے بھی بڑے اور ایسے لوگوں سے ثابت ہے جو ان سے پہلے فوت ہوچکے ہیں (۴۶) لہذا عروہ سے بھی یقیناً ثابت ہوگا ۔ اور اگر صراحۃً حبیب کا لقاء عروہ سے ثابت نہیں تب بھی اس سے روایت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ، چونکہ امام مسلمؒ کے نزدیک صحت روایت کے لیے معاصرت اور امکان لقاء کافی ہے اور وہ یہاں موجود ہے کیونکہ حبیب ابن ابی

(۴۲) دیکھئے جامع ترمذی (ج ا ص ۲۵) باب ترک الوضوء من القبلة۔

(۴۳) حوالہ بالا۔

(۴۴) ابو داؤد (ج ا ص ۲۴) باب الوضوء من القبلة۔

(۴۵) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۱۸۶)۔

(۴۶) دیکھئے السعایۃ (ج ا ص ۲۵۳) ۔

ثابت کا انتقال ۱۱۹ھ میں ہوا ہے (۴۷) جبکہ حضرت عروہ کا انتقال ۹۴ھ میں ہوا ہے (۴۸)، اس لیے یہ حدیث سماع ہی پر محمول ہوگی اور جہاں تک تعلق ہے کہ امام بخاری کے اعتراض کا کہ حبیب کا سماع حضرت عروہ سے ثابت نہیں تو یہ اعتراض ان کے اصول پر مبنی ہے کیونکہ امام بخاری اتصال سند کے لیے صرف معاصرت کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ وہ اتصال کے لیے ثبوت لقاء کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن جیسا ابھی عرض کیا گیا کہ امام مسلم کے نزدیک اتصال کیلئے فقط امکان لقاء اور معاصرت کافی ہے، اس لیے اس حدیث کی صحت امام مسلم کے اصول کے مطابق یقینی اور مسلم ہے اور بعض حضرات نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروہ مزنی ہے، اور وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں لہذا یہ روایت منقطع ہے۔ لیکن ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہی روایت ابن ماجہ (۴۹) مسند احمد (۵۰) اور سنن دار قطنی (۵۱) میں مذکور ہے اور اس میں عروہ بن زبیر کی تصریح موجود ہے، چنانچہ روایت کی سند یوں ہے: "عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃؓ"

نیز اس روایت کے آخر میں یہ بھی ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہؓ سے کہا "من ھی الاانت" یہ قول کسی بے تکلف قریبی رشتہ دار کا ہوسکتا ہے، اجنبی کا نہیں ہوسکتا، چونکہ عروہ بن زبیر حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، اس لیے عروہ سے عروہ بن زبیر ہی متعین ہیں، عروہ مزنی جو کہ ایک اجنبی شخص ہیں ان کو یہ جرات نہیں ہوسکتی کہ وہ حضرت عائشہؓ سے ایسا بے تکلفی کا جملہ کہیں (۵۲)

ایسے ہی جب علی الاطلاق عروہ کا ذکر کیا جائے تو اس سے عروہ بن زبیر ہی مراد ہوتے ہیں، جیسے عبداللہ سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابن عمر سے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مراد ہوتے ہیں۔

اس روایت کے دوسرے طریق پر یہ اعتراض کیا گیا ہے اس میں ابراہیم تیمی کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم تیمی کا سماع واقعۃً حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں لیکن یہی روایت

---

(۴۷) دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۱۵۰) رقم ۱۰۸۴۔

(۴۸) دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۳۸۹) رقم ۴۵٦۱۔

(۴۹) ابن ماجہ (ص ۳۸) باب الوضوء من القبلۃ۔

(۵۰) دیکھئے الفتح الربانی (ج ۲ ص ۸۹) باب فی الوضوء من لمس المراۃ وتقبیلھا۔

(۵۱) سنن دار قطنی (ج ۱ ص ۱۳٦) باب صفۃ ماینقض الوضوء ومارُوی فی الملامسۃ والقبلۃ۔

(۵۲) دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۲ ص ۹۰)۔

سنن دار قطنی میں موصولاً مروی ہے چنانچہ سنن دار قطنی میں اس روایت کی سند یوں ہے : "عن ابراهيم التيمى عن ابيه عن عائشة" (۵۳) لہذا یہ انقطاع کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

الفصل الثالث

وعن عُمَرَ ابْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوُضُوءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ رَوَاهُمَا الدَّارَقُطْنِيُّ (۱)

"سرور کائنات جناب رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا ہر بہنے والے خون سے وضو لازم آتا ہے۔"

بدن انسان سے خارج ہونے والی چیزوں سے نقض وضو کا مسئلہ

بدن انسان سے خارج ہونے والی چیزیں دو حال سے خالی نہیں ہیں یا طاہر ہونگی کاللعاب والمخاط والعرق واللبن اور یا نجس ہونگی ، پھر وہ نجس یا سبیلین سے خارج ہونگی یا غیر سبیلین سے ، پھر خارج من السبیلین یا معتاد ہونگی کا لبول والغائط والريح الخارجة من الدبر اور یا غیر معتاد ہونگی کدم الاستحاضة ، اور خارج نجس من غیر السبیلین یا قلیل ہوگا یا کثیر۔

سو خارج طاہر من بدن الانسان بالاتفاق غیر ناقض ہے اور نجس خارج من السبیلین معتاد بالاتفاق ناقض وضو ہے اور نجس خارج من السبیلین غیر معتاد حنفیہ ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناقض وضو ہے ، مالکیہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں (۲) اور نجس خارج من غیر السبیلین کثیر حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناقض وضو ہے ، جبکہ حضرات شافعیہ اور مالکیہ اس کو غیر ناقض کہتے ہیں (۳) اور باقی جہاں تک تعلق ہے نجس خارج من غیر السبیلین قلیل کا تو وہ بالاتفاق غیر ناقض ہے ، یہاں مقصود بالبحث نجس خارج من غیر السبیلین کثیر

---

(۵۳) دیکھئے سنن دار قطنی (ج ا ص ۱۴۱)۔

(۱) الحديث اخرجه الدار قطنی (ج ا ص ۱۵۷) فی کتاب الطهارة ، باب فی الوضوء من الخارج من البدن کالرعاف والقیء والحجامة ونحوه.

(۲) دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ا ص ۱۱۱)۔

(۳) دیکھئے نیل الاوطار (ج ا ص ۲۲۳)۔

ہے ، جس میں حنفیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور شافعیہ اور مالکیہ ایک طرف ہیں ، لیکن ان کے دلائل سے پہلے یہ بات پیش نظر رہے کہ قے بھی اسی بحث میں داخل ہے حنفیہ کے ہاں اس کے احکام میں چونکہ قدرے تفصیل ہے اس لیے اس کو ذکر کیا جاتا ہے ، تفصیل یہ ہے کہ اگر دم رقیق کی قے از خود ہو جائے تو شیخین کے نزدیک خواہ ملاالفم ہو یا غیر ملاالفم بہرصورت یہ ناقض وضو ہے ، جبکہ امام محمدؒ صرف ملاالفم کو ناقض وضو کہتے ہیں ، یہ اختلاف ہے جب کہ صاعد من المعدہ ہو اور اگر نازل من الراس ہو تو یہ بالاتفاق ناقض ہے ، خواہ قلیل ہو یا کثیر ، اگر دم بستہ یا طعام یا صفراء یا ماء کی قے ہو تو ملاالفم ناقض ہے ، غیر ملاالفم ناقض نہیں ، اور اگر بلغم کی قے ہو تو جس وقت نازل من الراس ہوگی تو ناقض وضو نہیں اور جس وقت صاعد من الجوف ہوگی تو طرفین کے نزدیک اس وقت بھی غیر ناقض ہے ، البتہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں اگر ملاالفم ہے تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں (۴)

نجس خارج من غیر السبیلین کثیر سے متعلق حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل

❶ ان حضرات کا پہلا استدلال ابوداؤد کی روایت سے ہے (۵) اس میں ایک واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ ذات الرقاع سے واپس ہو رہے تھے تو رات میں ایک جگہ آپ ﷺ نے منزل کی اور دو صحابی پہرہ دینے کیلئے مقرر کر دیئے گئے ، ایک عباد بن بشر انصاری رضی اللہ عنہ اور دوسرے مہاجر عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ (۶) ان دونوں حضرات نے ملکر آپس میں یہ طے کیا کہ باری باری سے پہرا دینگے - چنانچہ عمار بن یاسرؓ لیٹ گئے اور عباد بن بشرؓ نے نماز کی نیت باندھ لی ، اسی اثناء میں ایک مشرک آیا اور اس نے عباد بن بشر کو یکے بعد دیگرے تین تیر مارے وہ زخمی ہوگئے اور ان کے کپڑے خون آلود ہوگئے ، لیکن انہوں نے نماز کو قطع نہیں کیا ، اس کے بعد عمار بن یاسرؓ بیدار ہوئے حدیث کے الفاظ ہیں : ”فلما رای المهاجری مابالانصاری من الدماء قال سبحان الله : الاانبهتنی اول مارمٰی ، قال : ان کنت فی سورة اقرء ها فلم احب ان اقطعها-“

یہ روایت ان حضرات کا سب سے قوی مستدل ہے عباد بن بشرؓ نے باوجود خروج دم سائل کے نماز

(۴) دیکھئے السعایة (ج ۱ ص ۲۱۸)-

(۵) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۶) باب الوضوء من الدم-

(۶) دیکھئے تهذیب السنن لابن قیم الجوزیه (ج ۱ ص ۱۴۲)-

کو جاری رکھا ، اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں۔

❷ دوسری دلیل حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، فرماتے ہیں : "کان رسول اللہ ﷺ صائما فی غیر رمضان ، فاصابه غم آذاه ، فتقیا ، فقاء فدعانی بوضوء فتوضا ثم افطر ، فقلت : یا رسول اللہ افریضة الوضوء من القیء ؟ قال : لوکان فریضة لوجدته فی القران (۷)

❸ تیسری دلیل حضرت مسور بن مخرمہؓ کی روایت ہے : "انه دخل علی عمر بن الخطاب من اللیلة التی طعن فیها فایقظ عمر لصلاة الصبح فقال عمر نعم ولاحظ فی الاسلام لمن ترک الصلٰوة فصلی عمر وجرحه یثعب دماً" (۸)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زخم سے خون جاری ہونے کی حالت میں نماز پڑھی لہذا کہا جائے گا کہ دم سائل ناقض وضو نہیں۔

❹ چوتھی دلیل حضرت حسن بصریؒ کا اثر ہے ، فرماتے ہیں : "مازال المسلمون یصلون فی جراحاتهم- (۹)

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل

❶ حضرات حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال جامع ترمذی میں حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے : "ان رسول اللہ ﷺ قاء فتوضا فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلک له ، فقال صدق اناصببت له وضوءه (۱۰)

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

امام بیہقیؒ نے اس روایت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے (۱۱) لہذا

(۷) دیکھئے سنن دار قطنی (ج ۱ ص ۱۵۹)-

(۸) دیکھئے موطا امام مالکؒ (ج ۱ ص ۳۹ ، ۴۰)-

(۹) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹) باب من لم یرالوضوء الامن المخرجین القبل والدبر-

(۱۰) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۵) باب الوضوء من القیء والرعاف-

(۱۱) دیکھئے سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۴۴) باب ترک الوضوء من خروج الدم من غیر مخرج الحدث-

اس سے استدلال درست نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذیؒ نے "قدجودحسین المعلم هذا الحدیث وحدیث حسین اصح شی فی هذا الباب" کہکر اس اعتراض کو دفع کر دیا ہے اور اس حدیث کو بروایت حسین معلم "اصح شی فی هذا الباب" قرار دیکر ترجیح دی ہے - (۱۲)

بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ "قاء فتوضاء" میں کلمہ "فا" چونکہ معنی سببیت میں نص نہیں بلکہ مطلق تعقیب کیلئے ہے اس لیے ممکن ہے کہ آپ ﷺ کا پہلے سے وضو نہ ہو اور آپ ﷺ نے اسی حدث سابق کی بنا پر قے کرنے کے بعد استحباباً یا اتفاقاً وضو کیا ہو، لہذا یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ قے ناقض وضو ہے -

اس کا جواب شیخ الاسلام حضرت الاستاد مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ اس میں "قاء فتوضاء" کے الفاظ دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ وضو کا سبب قے تھا، اس لیے یہ احتمال نہیں ہوسکتا کہ حضور ﷺ کا پہلے سے ہی وضو نہیں تھا، اس لیے آپ ﷺ نے وضو کیا تھا، کیونکہ فاسببیت کے لیے استعمال ہوتی ہے جو یہ بتاتی ہے کہ اس کا ماقبل علت ہے اور مابعد اس کا معلول ہے، ایسے مواقع پر ظاہر ومتبادر معنی یہی ہوتے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے "عتقت فخیرت" یعنی حضرت بریرہؓ غلامی سے آزاد ہوئیں اس وجہ سے ان کو اختیار دیا گیا، یا "زنٰی فلان فرجم" یا "سرق رجل فقطعت یده" ان تمام مواقع میں "فا" کا ماقبل سبب ہوتا ہے مابعد کا (۱۳) لہذا محض ایک احتمال کی بنیاد پر جو ناشی عن غیر دلیل ہے حدیث کے ظاہر ومتبادر معنی کو نہیں چھوڑا جاسکتا -

❷ دوسری دلیل سنن ابن ماجہ کی روایت ہے : "عن عائشةؓ قالت : قال رسول اللہ ﷺ من اصابه قئ اورعاف اوقلس اومذی فلینصرف فلیتوضا ثم لیبن علی صلٰوته وهو فی ذلک لایتکلم" (۱۴)

❸ تیسری دلیل ابواب استحاضہ میں فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت ہے : "عن عائشةؓ قالت : جاء ت

---

(۱۲) چنانچہ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۱ ص ۴۱) میں اسی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں : "واعله الخصم باضطراب وقع فیه، فان معمراً رواه عن یحی بن ابی کثیر عن یعیش عن خالد بن معدان عن ابی الدرداء، ولم یذکر فیه الاوزاعی، واجیب بان اضطراب بعض الرواة لایؤثر فی ضبط غیره، قال ابن الجوزی : قال الاثرم : قلت لاحمد : قداضطربوا فی هذا الحدیث ؟ فقال : قد جوده حسین المعلم، وقد قال الحاکم : هو علی شرطهما، واللّٰه اعلم۔"

(۱۳) دیکھئے معارف مدنیہ (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۱۴) سنن ابن ماجہ (ص ۸۵) باب ماجاء فی البناء علی الصلٰوۃ۔

فاطمة ابنة ابی حبیش الی النبی ﷺ فقالت یا رسول اللّٰه انی امراة استحاض فلااطهر افادع الصلٰوة ؟ قال لا انماذلک عرق ولیست بالحیضة فاذا اقبلت الحیضة فدعی الصلٰوة واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی، قال ابو معاویة فی حدیثه، وقال توضئی لکل صلٰوة حتی یجیٔ ذلک الوقت" (۱۵)

اس روایت کو اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے اور اس میں وضو کی علت دم استحاضہ کا دم عرق ہونا بیان کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دم عرق ہونا موجب وضو ہے اور چونکہ یہ علت معقول بھی ہے اس کو غیر مدرک بالقیاس نہیں کہا جاسکتا اور اسی کے ساتھ ساتھ دیگر دماء سائلہ میں بھی یہ پائی جاتی ہے اس لیے وہاں بھی اس کا تعدیہ ہوگا۔

❹ چوتھی دلیل حضرت تمیم داری کی یہی زیر بحث روایت ہے: "قال: قال رسول اللّٰه ﷺ: الوضوٴ من کل دم سائل۔"

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

یہ روایت صاحب مشکوٰۃ نے دارقطنی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور دارقطنی نے اس پر دو اعتراض کئے ہیں: ایک اعتراض انقطاع کا کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کا سماع حضرت تمیم داری سے ثابت نہیں ہے اور دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس کی سند میں یزید بن خالد اور یزید بن محمد دو راوی ہیں اور دونوں مجہول ہیں اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اسی روایت کو ابن عدی نے الکامل میں سند جید کی ساتھ ذکر کیا ہے اس میں ایک راوی احمد بن فرج کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے، لیکن خود ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ باوجود ضعف کے محدثین ان سے روایت کرتے ہیں اور ان کی احادیث کو قبول کرتے ہیں (۱۶) لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں۔

❺ پانچویں دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ہے: "ان عبد اللّٰه بن عمر رضی اللّٰه تعالٰی عنهما، کان اذا رعف، انصرف فتوضا، ثم رجع فبنی ولم یتکلم" (۱۷)

(۱۵) دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۳۲) باب فی المستحاضة۔

(۱۶) دیکھئے الکامل لابن عدی (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

(۱۷) دیکھئے موطا امام مالک (ج ۱ ص ۳۸) باب ماجاء فی الرعاف۔

ان دلائل کے پیش نظر حنفیہ اور حنابلہ نے خروج نجاست من غیر السبیلین کو بشرطیکہ کثیر ہو یعنی "خرج الی موضع یلحقہ حکم التطہیر" اس پر صادق آجائے ناقض وضو قرار دیا ہے۔

❾ نیز قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ خروج نجاست من غیر السبیلین ناقض وضو ہو، کیونکہ خارج من السبیلین پر خروج نجاست ہی کی وجہ سے نقض وضو کا حکم لگایا گیا ہے وہاں نقض وضو کے لیے مناط ومدار خروج نجاست ہے تو یہی نجاست کا خروج جب غیر سبیلین میں موجود ہو تو نقض وضو کا حکم لگنا چاہیئے۔

حضرات شوافع اور مالکیہ کے دلائل کے جوابات

ابو داؤد کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ ایک صحابی کا اثر ہے رسول اللہ ﷺ کی تقریر اس کے ساتھ مذکور نہیں تو پھر اثر صحابی سے یہ حضرات کیونکر استدلال کرتے ہیں، خصوصاً حضرات شوافع کے ہاں تو آثار صحابہ حجت نہیں تو پھر اس سے استدلال کیسے درست ہوگا۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث خود ان کے خلاف ہے کیونکہ خروج نجس من غیر السبیلین کے وضوء کے لیے ناقض اور غیر ناقض ہونے میں اختلاف ہے، لیکن خارج من غیر السبیلین تو ان کے نزدیک بھی نجس ہے، اور دم اگرچہ قلیل کیوں نہ ہو حضرات شوافع کے ہاں اس کے ساتھ نماز جائز نہیں، تو پھر ان صحابی نے بدن اور ثیاب کے نجس ہو جانے کے بعد نماز کو کیونکر برقرار رکھا، اگر خروج دم کی وجہ سے انتقاض وضو نہیں ہوا تھا تو جسم اور ثیاب کی نجاست تو مانع عن الصلوٰۃ تھی اس کا کیا جواب ہے؟

بعض شوافع نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے خون دھار کی شکل میں خارج ہوا ہو اور جسم اور ثیاب کے نجس ہونے کی نوبت نہ آئی، لیکن علامہ خطابی نے اس جواب کو "فھوامر عجیب" کہہ کر رد کیا ہے (۱۸) کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ اس قدر خون نکلے اور جسم اور ثیاب ملوث نہ ہوں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ثیاب تو خون سے ملوث ہوگئے تھے لیکن ہوسکتا ہے کہ انہوں نے جلدی جلدی ان کپڑوں کو تبدیل کر لیا ہو اور پاک کپڑے ان کی جگہ پہن لیے ہوں، اور جسم کو قلیل مقدار میں خون لگا ہو جو معاف ہے (۱۹)

---

(۱۸) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

(۱۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

آپ خود فیصلہ کیجئے کہ حافظ صاحب" کا جواب کس قدر وزنی ہے اول تو روایت کے الفاظ سے اس کی تردید ہوتی ہے "فلماء رای المہاجری مابالانصاری من الدمآء" سے معلوم ہوتا ہے کہ جب عمار بن یاسرؓ بیدار ہوئے تو اس وقت بھی عباد بن بشرؓ خون میں لت پت تھے۔

دوسری بات یہ کہ کپڑوں کا اتارنا اور دوسرے کپڑوں کا بدلنا یہ خود عمل کثیر ہے۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر جبکہ تین تیر مسلسل لگے ہوں خون اس طرح ساتھ ساتھ بند نہیں ہوتا۔ یقیناً دوسرے کپڑے بھی نجس اور ناپاک ہوگئے ہونگے ، نیز وہ قلت ثیاب کا زمانہ تھا اس لیے یہ کہنا کہ دوسرے کپڑے پہن لیے ہونگے مستبعد معلوم ہوتا ہے ، اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ یا تو غلبہ حال میں انہوں نے ایسا کیا تھا چنانچہ اس پر روایت کے یہ الفاظ "قال ان کنت فی سورة اقراها فلم احب ان اقطعها" شاہد ہیں کما قال شیخ الہند" اور یا پھر ان کو مسئلہ کا علم نہ تھا اس لیے انہوں نے نماز کو جاری رکھا ، اس لیے اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا ، احتمال یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو اعادہ صلاۃ کا حکم دیا ہو ، روایت میں اعادہ صلاۃ کا حکم مذکور نہ ہونا عدم اعادہ کی دلیل نہیں چونکہ عدم ذکر دلیل عدم نہیں ہوتا ، پھر چونکہ راوی کا مقصد غزوے میں پیش آنے والے ایک خاص واقعہ کو بیان کرنا ہے ، جس سے صحابہ کے شوق شہادت ، ذوق عبادت ، کمال اطاعت اور جمال استقامت پر روشنی پڑتی ہے ، فقہی مسائل کا تذکرہ مقصود نہیں کہ وہ وضو کے ٹوٹنے اور نماز کے لوٹانے کا مسئلہ بیان کرے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے ، چنانچہ اس حدیث کو نقل کرکے امام دارقطنی فرماتے ہیں : "لم یروه عن الاوزاعی ، غیر عتبة ابن السکن وهومنکر الحدیث"(۲۰) اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں جو حضرت عمرؓ کے متعلق یہ نقل کیا گیا ہے : "فصلی عمر وجرحه یثعب دماً" یہ واقعہ حالت عذر کا ہے اور حالت عذر میں ہمارے نزدیک بھی یہ جائز ہے۔

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین زخم کے ساتھ بھی نماز پڑھ لیا کرتے تھے ، اس میں خون جاری ہونے نہ ہونے کا ذکر نہیں ، بلکہ حسن بصریؒ کی مراد ان سے وہ زخم مراد ہیں جن سے خون جاری نہ ہو ، کیونکہ حسن بصریؒ خود دم سائل کو ناقض وضو سمجھتے تھے ، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند صحیح حضرت حسن بصریؒ کا یہ اثر

(۲۰) دیکھئے سنن الدار قطنی (ج ۱ ص ۱۵۹)۔

منقول ہے : "عن الحسن انہ کان لایری الوضوٴ من الدم الاماکان سائلاً (۲۱) یا پھر حالت عذر پر حمل کیا جائے جب خون بند نہ ہو رہا ہو اور نماز کے قضاء ہونے کا اندیشہ پیدا ہو جائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی نماز پڑھنا جائز ہے۔

باب آداب الخلاء

الفصل الاول

عن أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا وَلٰكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا متفق علیہ (۲۲)

"سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا جب تم بیت الخلاء جاؤ تو نہ تو قبلہ کی طرف منہ کرو اور نہ پشت کرو، بلکہ مشرق اور مغرب کی طرف منہ اور پشت رکھو۔"

"الخلاء" (بفتح الخاء وبالمد) خالی جگہ کو کہا جاتا ہے، لیکن یہاں پر مراد قضائے حاجت کی جگہ ہے، اس لیے کہ ایسی جگہ عموماً خالی ہی ہوا کرتی ہے۔

مسئلہ استقبال واستدبار قبلہ

قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ کے مسئلہ میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں۔

(۲۱) دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ا ص ۱۳۷) اذا سال الدم او قطراو برز ففیہ الوضوٴ۔

(۲۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ا ص ۲۶) فی کتاب الوضوٴ، باب لاتستقبل القبلۃ بغائط اوبول الاعند البناء جداراو نحوہ، وفی کتاب الصلٰوۃ (ج ا ص ۵۷) باب قبلۃ اھل المدینۃ واھل الشام والمشرق - ومسلم فی الطہارۃ (ج ا ص ۱۳۰) باب الاستطابۃ - وابو داود (ج ا ص ۳) فی کتاب الطہارۃ، باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ - والترمذی (ج ا ص ۸) فی ابواب الطہارۃ، باب فی النھی عن استقبال القبلۃ بغائط او بول - والنسائی (ج ا ص ۱۰) فی الطہارۃ، باب النھی عن استدبار القبلۃ عندالحاجۃ - وابن ماجہ (ص ۲۷) فی کتاب الطہارۃ، باب النھی عن استقبال القبلۃ بالغائط والبول - ومالک فی الموطا (ص ۱۸۰ - ۱۸۱) فی کتاب القبلۃ، باب النھی عن استقبال القبلۃ والانسان یرید حاجتہ - واحمد فی مسندہ (ج ۵ ص ۴۱۷) - والدارمی فی سننہ (ج ا ص ۱۶۸) فی کتاب الطہارۃ، باب النھی عن استقبال القبلۃ بغائط اوبول۔

❶ حضرات حنفیہ کے یہاں استقبال اور استدبار مطلقاً خواہ بنیان میں ہو یا صحراء میں مکروہ تحریمی ہے ، یہی مذہب جمہور صحابہؓ اور تابعین کا ہے ، نیز امام احمد بن حنبلؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے -

❷ داؤد ظاہری مطلقاً جواز کے قائل ہیں خواہ صحراء میں ہو یا بنیان میں ، عروۃ بن زبیر اور ربیعۃ الرائیؒ کا بھی یہی مذہب ہے -

❸ امام شافعیؒ امام مالکؒ اسحاق بن راہویہؒ اور شعبیؒ استقبال اور استدبار فی البنیان کو جائز اور استقبال اور استدبار فی الصحراء کو ناجائز فرماتے ہیں ، یہی مذہب حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے -

❹ استقبال مطلقاً جائز نہیں خواہ صحراء میں ہو یا بنیاں میں اور استدبار مطلقاً جائز ہے ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے -

❺ امام ابو یوسفؒ استقبال کو مطلقاً صحراء اور بنیان میں ناجائز اور استدبار کو صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز کہتے ہیں -

❻ ابن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ کعبہ کے ساتھ ساتھ بیت المقدس کے استقبال اور استدبار کو مطلقاً حرام کہتے ہیں -

❼ ابو عوانہ فرماتے ہیں کہ استقبال اور استدبار سے نہی صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اہل مدینہ کی سمت میں رہتے ہیں ، باقی لوگوں کیلئے یہ نہیں ہے ان کے لیے استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق جائز ہیں -

❽ استقبال اور استدبار دونوں مکروہ تنزیہی ہیں ، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق نقل کی گئی ہے (۲۳)

حنفیہ کے دلائل

❶ حنفیہ کا استدلال ایک تو اسی حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس کی تخریج اصحاب صحاح نے کی ہے : "اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولاتستد بروها ولکن شرقوا اوغربوا"

---

(۲۳) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۹۳ - ۹۴)-

اس روایت میں مطلقاً قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار سے منع کیا گیا ہے، صحراء اور بنیان کی کوئی قید اس میں نہیں ہے، لہذا صحراء اور بنیان دونوں میں ممانعت ہوگی۔

ولکن شرقوا او غربوا
یہ حکم اہل مدینہ کے لیے ہے، کیونکہ مدینہ منورہ میں قبلہ جانب جنوب میں واقع ہے ہمارا قبلہ چونکہ مغرب کی جانب ہے اس لیے ہمارے لیے حکم ہوگا: جنبوا او شملوا۔

❷ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قال رسول اللہ ﷺ انما انا لکم بمنزلۃ الوالد اعلمکم فاذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرھا" (۲۴)

❸ تیسری دلیل حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "عن سلمانؓ قال: قیل لہ قد علمکم نبیکم ﷺ کل شئ حتی الخراءۃ قال: فقال اجل: نہانا ان نستقبل القبلۃ لغائط او بول" (۲۵)

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث میں اگرچہ استدبار کا ذکر نہیں، لیکن استقبال کی ممانعت بلاقید مذکور ہے، اس لیے یہ روایت حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے خلاف حجت ہوگی جو استقبال کو صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز کہتے ہیں۔

❹ چوتھی دلیل حضرت عبداللہ بن حارث بن جزء زبیدی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ہے: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: "لایتغوط احدکم لبولہ ولالغیرہ مستقبل القبلۃ، ولا مستدبرھا، شرقوا او غربوا" (۲۶)

❺ پانچویں دلیل حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں ہے: "واذا خلوتم فلا تستقبلوا القبلۃ ولاتستدبروھا ولاتستنجوا بعظم ولا ببعر" (۲۷)

❻ چھٹی دلیل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے نصوص سے استقبال اور استدبار کی علت احترام قبلہ معلوم ہوتی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ"، کون نہیں جانتا کہ بیت اللہ شعائر اللہ میں داخل ہے، تو چونکہ استقبال اور استدبار قبلہ میں بیت اللہ کا احترام فوت ہو جاتا ہے،

---

(۲۴) دیکھئے ابو داؤد (ج ۱ ص ۳) باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ۔

(۲۵) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الاستطابۃ۔

(۲۶) دیکھئے تاریخ بغداد للخطیب البغدادی (ج ۳ ص ۱۹۲ - ۱۹۳)۔

(۲۷) دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۴۱۲)۔

خواہ بنیان میں ہو یا صحراء میں، اس لیے اس کو بہرحال مکروہ کہا جائیگا۔

ایسے ہی حدیث میں ہے، حضرت حذیفۃ بن الیمان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال: قال رسول اللہ ﷺ: "من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفلته بين عينيه" (۲۸)

جب قبلہ کی جانب تھوکنا ممنوع ہے تو قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا، اور چونکہ احترام قبلہ صحراء اور بنیان دونوں میں یکساں طور پر واجب ہے اس لیے استقبال اور استدبار قبلہ کی ممانعت بھی صحراء اور بنیان دونوں میں علی السواء ہوگی۔

داوٗد ظاہری کا استدلال

داوٗد ظاہری وغیرہ کا استدلال ابن ماجہ کی روایت سے ہے:

"عن عائشةؓ قالت: ذكر عند رسول الله ﷺ قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اراهم قدفعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة" (۲۹)

اس سے معلوم ہوا کہ قضائے حاجت کے وقت استقبال قبلہ جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے خود اپنی نشستگاہ قبلہ رخ کرنے کا حکم دیا، داوٗد ظاہری نے مقعدتین سے بیت الخلاء کے قدمچے مراد لیکر استدلال کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت کئی وجوہ سے قابل استدلال نہیں ہے، اولاً تو اس لیے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: "هذا حديث منكر" (۳۰) کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی خالد بن ابی الصلت ہیں جس کو عبدالحق نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اور ابن حزم نے اس کو مجہول کہا ہے۔ (۳۱)

ثانیاً اس لیے کہ اس روایت میں دو طرح سے انقطاع پایا جاتا ہے: ایک یہ کہ امام احمد بن حنبلؒ، امام بخاریؒ اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں کہ عراک کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ خالد

---

(۲۸) دیکھئے موارد الظمان (ص ۱۰۳) باب فيمن بصق في القبلة۔

(۲۹) ابن ماجہ (ص ۲۷) باب الرخصة في ذلك في الكنيف واباحته دون الصحاري۔

(۳۰) دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶۳۲)۔

(۳۱) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۹۸)۔

بن ابی الصلت کا سماع عراک سے ثابت نہیں، اس لیے اس روایت سے استدلال درست نہیں۔

ثالثاً امام بخاریؒ اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت مرفوعاً صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف علی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے (۳۲) لہذا احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں اس سے استدلال کیونکر درست ہوسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عراک نے جب یہ حدیث حضرت عمر بن العزیزؒ کے سامنے بیان کی تو انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا (۳۳)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو صحیح ماننے کی تقدیر پر یہ توجیہ فرمائی ہے کہ دراصل جب آپ ﷺ نے قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار کی ممانعت فرمائی تو بعض وہ لوگ جن پر حیاء کا شدید غلبہ تھا انہوں نے اس میں غلو شروع کر دیا اور وہ غیر استنجاء کی حالت میں بھی استقبال اور استدبار کو ممنوع سمجھنے لگے، آپ ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے اس کو نا پسند فرمایا اور ان کی اصلاح کے لیے فرمایا: "استقبلوا بمقعدتی القبلة" کہ میری عام مجلس کی نشستگاہ کو قبلہ رخ کر دو تاکہ سب کو معلوم ہو جائے کہ عام حالات میں استقبال قبلہ ممنوع نہیں، تو یہاں "مقعدتی" سے مراد قضائے حاجت کی جگہ کے قدمچے نہیں ہیں، بلکہ آپ ﷺ کی عام مجلس کی نشستگاہ مراد ہے (۳۴)

حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل

حضرات شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "عن ابن عمر ؓ قال: رقیت یوما علی بیت حفصة ؓ فرائیت النبی ﷺ علی حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة" (۳۵)

یہ واقعہ چونکہ بنیان کا ہے، اس لیے بنیان میں استدبار قبلہ جائز ہوگا، صحراء میں نہیں۔

ایسے ہی حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں: "عن جابر بن عبداللہ ؓ قال

(۳۲) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۹۷ - ۹۸)۔

(۳۳) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۵)۔

(۳۴) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۶)۔

(۳۵) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۹) باب ماجاء من الرخصة فی ذلک۔

ایک قولی ہو اور دوسری فعلی تو ترجیح حدیث قولی کو ہوتی ہے کیونکہ حدیث فعلی میں آپ ﷺ کی خصوصیت کا بھی احتمال ہوتا ہے اس لیے حدیث ابی ایوبؓ کو ترجیح دی جائیگی۔

❸ حدیث ابی ایوبؓ محرم ہے اور حدیث ابن عمرؓ وجابرؓ مبیح محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے، اس لیے ترجیح حدیث ابی ایوبؓ کو ہوگی۔

❹ حدیث ابی ایوبؓ کی حیثیت ایک قانون کلی کی ہے جبکہ حدیث ابن عمرؓ وجابرؓ واقعات جزئیہ ہیں اس لیے ترجیح قانون کلی کو ہوگی۔

❺ حدیث ابی ایوبؓ میں امت سے خطاب ہے: "اذا اتیتم الغائط فلاتستقبلوا القبلة ولا تستدبروها" اس لیے امت اسی کی مکلف ہے، برخلاف حدیث ابن عمرؓ وجابرؓ کے ان میں آپ ﷺ کا ایک فعل نقل کیا گیا ہے جس میں خصوصیت کا بھی احتمال ہے، اس لیے حدیث ابی ایوبؓ کے مقابلہ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات سے استدلال درست نہ ہوگا۔

❻ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت ناطق اور مفسر ہے اور حضرت ابن عمرؓ و حضرت جابرؓ کی روایات ساکت اور مبہم ہیں، چنانچہ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت میں حکم کے ساتھ ساتھ اس کے سبب اور علت کی طرف بھی اشارہ موجود ہے: "فلاتستقبلواالقبلة ولاتستدبروها" کے ساتھ قبلہ کا ذکر ممانعت استقبال اور استدبار کی علت احترام قبلہ کی طرف مشیر ہے، برخلاف حدیث ابن عمرؓ وجابرؓ کے کہ وہ واضح اور معلوم السبب نہیں ہے، کیونکہ اس میں احتمالات کثیرہ کے ساتھ ساتھ یہ معلوم نہیں کہ آپ ﷺ نے استقبال یا استدبار قبلہ کیوں کیا تھا، تو پھر کیونکر حدیث ابی ایوبؓ کو ترجیح نہ دی جائے۔

❼ حدیث ابی ایوبؓ یقینی اور مدعٰی پر نص ہے، جبکہ حدیث ابن عمرؓ وجابرؓ میں شک اور مدعٰی پر اس کی دلالت احتمال کے درجہ میں ہے، ظاہر ہے کہ شک یقین کا معارض نہیں ہوسکتا، اس لیے ترجیح حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کو ہوگی۔

❽ احادیث میں جب تعارض ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لیے صحابہ کرامؓ کے عمل کو بھی دیکھا جاتا ہے، چنانچہ اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل حدیث ابی ایوبؓ کے مطابق ہے (۲) لہذا اسی کو ترجیح ہوگی۔

❾ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت سہل بن حنیفؓ،

(۲) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۰۰)۔

اور حضرت عبداللہ بن حارثؓ کی روایات سے ہوتی ہے ، جبکہ حدیث ابن عمرؓ وجابرؓ کی تائید میں کوئی اور حدیث موجود نہیں ہے۔

⑮ نیز حدیث ابی ایوبؓ کی تائید قرآن وحدیث کے ان نصوص سے بھی ہوتی ہے جن میں احترام قبلہ کی تعلیم دی گئی ہے ، چنانچہ قرآن مجید میں ہے : "جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ " (۳) اس میں "البیت" کی صفت "الحرام" (بمعنی حرمت وبزرگی) ذکر کی گئی ہے ، ایک دوسری جگہ ارشاد ہے : " وَمَنْ يُّعَظِّمْ حُرُمٰتِ اللّٰهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ" (۴) ایسے ہی ارشاد ربانی ہے : "وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ"(۵) کعبہ کا شعائر اللہ میں سے ہونا اظہر ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے : "من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفلته بين عينيه"(٦) جب تھوک کا یہ حکم ہے تو بول وبراز کا حکم اس سے یقیناً اشد ہوگا، ان نصوص سے واضح طور پر کعبہ کی حرمت ثابت ہو رہی ہے ،اور اس حرمت کا یہی تقاضا ہے کہ قضائے حاجت کے وقت مطلقاً استقبال واستدبار کو ممنوع کہا جائے ، اس لیے ترجیح حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کو دی جائیگی۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر کا جواب

حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا اجتہاد ہے ، احادیث مرفوعہ سے اس کی تائید نہیں ہوتی ، کیونکہ احادیث مرفوعہ میں نہ تو بنیان اور صحراء کے درمیان تفریق کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی صحراء میں آڑ ہونے اور نہ ہونے کی تفریق کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے ، پھر جیسے حضرت ابن عمرؓ صحابی ہیں اسی طرح حضرت ابو ایوبؓ بھی ہیں اور ان کا اثر صحاح میں حضرت ابن عمرؓ کے اثر کے معارض موجود ہے "قال ابو ایوب : فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله "(۷) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ایوبؓ استقبال واستدبار کو مطلقاً ناجائز سمجھتے تھے اس لیے حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے استدلال تام نہیں ہوگا۔

(۳) سورة المائدة ، رقم الآية (۹۷)۔

(۴) سوة الحج ، رقم الاية (۳۰)۔

(۵) سورة الحج ، رقم الاية (۳۲) ۔

(٦) مواردالظمان ، (ص ۱۰۳) باب فيمن بصق في القبلة۔

(۷) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الاستطابة۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بنیان میں جواز استقبال واستدبار کے لیے جو علت بیان کی ہے وہ صحراء میں بھی موجود ہے ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں : "فاذاکان بینک وبین القبلة شیئی یسترک فلاباس" تو اگر بنیان میں حائل اور حاجب کی وجہ سے استقبال اور استدبار کا جواز ہے تو صحراء میں بھی بہت سے جبال ، اشجار اور امصار قضائے حاجت کرنے والے اور قبلہ کے درمیان حائل اور حاجب ہوتے ہیں تو پھر صحراء میں ممانعت کیوں ہے وہاں بھی اجازت ہونی چاہیئے -

حضرات شافعیہ کا ایک اور استدلال اور اس کا جواب

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ احترام مصلین کی وجہ سے استقبال اور استدبار قبلہ کی ممانعت کی گئی ہے ، صحراء میں چونکہ ملائکہ اور جنات نماز میں مشغول رہتے ہیں تو اگر بغیر حائل کے استقبال اور استدبار کیا گیا تو ان مصلین سے محاذاۃ لازم آئیگی اور ان کا احترام فوت ہو جائیگا ، برخلاف بنیان کے کہ وہاں جس جگہ کو قضائے حاجت کے لیے مقرر کیا جاتا ہے چونکہ اس جگہ نماز پڑھنے والا کوئی نہیں ہوتا ، نیز وہاں حائل بھی موجود ہوتا ہے اس لیے احترام مصلین فوت نہیں ہوتا -

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ممانعت کی یہ علت منصوص نہیں ہے بلکہ امام شعبیؒ نے اس کو ذکر کیا ہے اس لیے اس کا اعتبار ضروری نہیں ہوگا-

دوسری بات یہ ہے کہ یہ اخبار عن الغیب کے قبیل سے ہے ، لہذا اس کا ثبوت شارع ہی کی طرف سے ہونا چاہیئے - (۸)

اور تیسری بات یہ ہے کہ فضاء میں مطلقاً قضائے حاجت سے خواہ کسی بھی جانب استقبال اور استدبار کیا جائے احترام مصلین کا فوت ہونا لازم آتا ہے ، کیونکہ ہر جانب وجود مصلین کا امکان ہے ، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ پھر کسی بھی جانب منہ کرکے فضاء میں قضائے حاجت کی اجازت نہیں ہونی چاہیئے ، حالانکہ خود شوافع بھی اس کے قائل نہیں ہیں ، اس لیے صحیح یہ ہے کہ ممانعت کی علت احترام قبلہ ہی ہے ، چنانچہ ممانعت کی احادیث میں لفظ "قبلة" سے احترام قبلہ ہی مفہوم ہوتا ہے ، لہذا استقبال واستدبار کی ممانعت صحراء اور بنیاں سب کے لیے عام ہوگی -

---

(۸) دیکھئے عارضة الاحوذی (ج ۱ ص ۲۴)-

مذہب رابع و خامس کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب رابع والے جو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت ہے کہ استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے، ایسے ہی مذہب خامس جو امام ابویوسفؒ کا ہے کہ استقبال تو مطلقاً ناجائز اور استدبار صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز ہے، ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے، جس کا جواب تفصیل سے اوپر آچکا ہے۔

مذہب سادس کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب سادس جو ابن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا ہے کہ استقبال اور استدبار کی ممانعت بیت اللہ کے ساتھ ساتھ بیت المقدس کے لیے بھی ہے ان کا استدلال حضرت معقل بن ابی معقل اسدی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، فرماتے ہیں: "نھی رسول اللہ ﷺ ان نستقبل القبلتین ببول او غائط" (۹)

یہاں قبلتین سے مراد بیت اللہ اور بیت المقدس ہے، لہذا دونوں کی طرف استقبال اور استدبار کی ممانعت ہوگی۔

اس روایت کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ یہاں راوی نے اگرچہ دونوں کو جمع کرکے بصیغہ تثنیہ ذکر کیا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بیک وقت دونوں کی طرف استقبال ممنوع ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب بیت المقدس قبلہ تھا تو اس وقت استقبال کی ممانعت کا حکم بیت المقدس کے لیے تھا اور تحویل قبلہ کے بعد جب بیت اللہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو اب یہ حکم بیت اللہ کے لیے ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ ممانعت علی سبیل الاجتماع نہیں ہے بلکہ علی سبیل البدلیت ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ یہاں "قبلتین" کو بصیغہ تثنیہ ذکر کیا گیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک ہی وقت میں دو قبلے نہیں ہوئے ہیں۔

اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں قبلتین سے استقبال کی ممانعت فقط اہل مدینہ کے لیے ہے اور یہ حکم ان ہی کے ساتھ خاص ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں کعبہ جانب جنوب میں اور بیت المقدس جانب شمال میں واقع ہے، لہذا اگر بیت المقدس کا استقبال یا استدبار کیا جائے تو اس سے بیت اللہ کا استدبار یا استقبال لازم آئیگا، اس لیے خاص طور پر اہل مدینہ کو بیت المقدس کے استقبال اور استدبار

---

(۹) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳) باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ۔

سے منع کیا گیا تاکہ اس سے بیت اللہ کا استقبال اور استدبار لازم نہ آئے جو کہ نہی سے اصل مقصود ہے۔

مذہب سابع کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب سابع جو ابو عوانہؒ کا ہے کہ یہ ممانعت فقط اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لیے ہے جو مدینہ کے سمت میں رہتے ہیں ان کا استدلال حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کے جملے "ولکن شرقوااو غربوا" کے عموم سے ہے چونکہ یہ خطاب اہل مدینہ ہی کو ہوسکتا ہے کیونکہ اس پر عمل مدینہ میں اور یا ان جگہوں میں جو مدینہ کے سمت پر واقع ہیں ممکن ہے، اس لیے یہ ممانعت بھی انہیں کے ساتھ خاص ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب استقبال قبلہ کی ممانعت کی علت احترام قبلہ ہے تو پھر اس کو صرف اہل مدینہ کے ساتھ یا جو مدینہ کی سمت میں ہیں ان کے ساتھ مختص قرار دینا کیونکر درست ہوسکتا ہے؟ اس لیے ان کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

مذہب ثامن کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب ثامن والے جو اس نہی کو نہی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات سے ہے، یہ کہتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں خود آپ ﷺ کا استدبار قبلہ اور حضرت جابرؓ کی روایت میں استقبال قبلہ مذکور ہے اس لیے کہا جائیگا کہ آپ ﷺ کا یہ عمل بیان جواز کے لیے تھا، اور ابو ایوبؓ کی روایت میں جو مطلقاً نہی وارد ہوئی ہے اس کو نہی تنزیہی پر محمول کیا جائیگا، کیونکہ جواز کا اجتماع نہی تنزیہی کے ساتھ تو ہوسکتا ہے نہی تحریمی کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات کا جواب چونکہ ماقبل میں تفصیل سے آچکا ہے اس لیے دوبارہ اعادہ کی حاجت نہیں۔

بہرحال مسئلہ مذکورہ میں دلائل کے رو سے حضرات حنفیہ کا موقف بہت قوی اور مضبوط ہے، یہی وجہ ہے کہ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے باوجود مالکی ہونے کے اور حافظ ابن قیمؒ نے باوجود حنبلی ہونے کے حنفیہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، ایسے ہی اہل الظاہر میں سے ابن حزم اندلسیؒ جو حنفیہ کے خلاف بہت سخت واقع ہوئے ہیں، انہوں نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کے موقف کو راجح قرار دیا ہے (۱۰)

(۱۰) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۹۹)۔

﴿وعن﴾ سَلْمَانَ قَالَ نَهَانَا يَعْنِي رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۱)

"حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے اس سے کہ ہم پاخانہ یا پیشاب کے وقت قبلہ کی طرف منہ کریں اور اس سے کہ ہم دائیں ہاتھ سے استنجا کریں اور اس سے کہ ہم تین ڈھیلوں سے کم سے استنجا کریں ، اور اس سے کہ ہم گوبر یا ہڈی سے استنجا کریں"۔

اؤ ان نستنجی بالیمین

حدیث کے اس جملہ کے ظاہر سے اہل الظاہر اور بعض حنابلہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ استنجا بالیمین جائز نہیں ہے ، چنانچہ اگر کسی نے استنجا بالیمین کیا تو اس سے طہارت حاصل نہ ہوگی یہ حضرات اس نہی کو نہی تحریم پر محمول کرتے ہیں ، بعض شافعیہ نے بھی اگرچہ اس نہی کو تحریم کیلئے قرار دیا ہے لیکن اس تحریم کے باوجود وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے استنجا بالیمین کیا تو یہ اس کے لیے کافی ہو جائیگا - (۱۲)

لیکن جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے ، چونکہ استنجا سے مقصود ازالہ نجاست اور طہارت کا حصول ہے اس لیے خواہ وہ کسی بھی ہاتھ سے کی جائے یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے ، لیکن چونکہ شریعت نے یمین کو امور شریفہ کیلئے مخصوص کیا ہے ، جیسے حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے : "قالت کانت ید رسول اللہ ﷺ الیمنی لطهوره وطعامه وکانت یده الیسریٰ لخلائه وماکان من اذی" (۱۳) اس لیے کہا جائیگا کہ استنجا بالیمین کی ممانعت یمین کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے اور استنجا بالیمین کی صورت میں چونکہ یمین کی بے حرمتی لازم آتی ہے اس لیے اس کو مکروہ کہا جائیگا ۔

---

(۱۱) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۳۰) فی الطهارة ، باب الاستطابة - والترمذی (ج ۱ ص ۱۰) فی ابواب الطهارة باب الاستنجاء بالحجارة - وابوداؤد (ج ۱ ص ۲ - ۳) فی کتاب الطهارة ، باب کراهية استقبال القبلة عندقضاء الحاجة - والنسائی (ج ۱ ص ۱٦ - ۱۷) فی الطهارة ، باب النهی عن الاکتفاء فی الاستطابة باقل من ثلاثة احجار - وابن ماجه (ص ۲۷) فی کتاب الطهارة ، باب الاستنجاء بالحجارة والنهی عن الروث والرمة - واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۴۳۷)۔

(۱۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۱۳) ابو داؤد (ج ۱ ص ۵) باب کراهية مس الذکر بالیمین فی الاستبراء ۔

اؤان نستنجى باقل من ثلاثة احجار

مسئلہ استنجا بالاحجار

استنجا بالاحجار کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حضرات شافعیہ اور حنابلہ تثلیث اور انقاء دونوں کو واجب اور ایتار مافوق الثلاث کو مستحب کہتے ہیں اور ان کی ایک روایت مطلق ایتار کے واجب ہونے کے بھی ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ اوز مالکیہ کے یہاں اصل واجب صرف انقاء ہے، خواہ وہ تین پتھروں سے یا کم سے یا زیادہ سے حاصل ہو اور ایتار مستحب ہے۔ (۱۴) چنانچہ اگر تین پتھروں سے انقاء حاصل نہ ہو تو بالاتفاق تین پر زیادتی واجب ہوگی، پھر اگر رابع سے انقاء حاصل ہوجاتا ہے تو حصول ایتار کیلئے خامس کا استعمال مستحب ہے، ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب صرف دو پتھروں سے انقاء حاصل ہو جائے تو اب تیسرے پتھر کا استعمال حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مستحب ہوگا، جبکہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک واجب، "لوجوب التثليث ايضاً عندهم"

کنز کی عبارت پر ایک توھم اور اس کا ازالہ

باقی علامہ نسفیؒ نے استنجا بالاحجار کے سلسلہ میں کنز میں جو یہ فرمایا ہے کہ "وماسن فيه عدد" جو بظاہر حنفیہ کے مذہب کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس سے مراد فقط سنت موکدہ ہونے کی نفی ہے، استحباب کی نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ حنفیہ نے احجار میں ایتار کے استحباب کی تصریح کی ہے (۱۵)

❶ حضرات شوافع اور حنابلہ کا استدلال ایک تو حضرت سلمانؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں اقل من ثلاثۃ احجار سے استنجا کی ممانعت مذکور ہے۔

❷ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال: قال رسول الله ﷺ: انماانالكم بمنزلة الوالد اعلمكم، فاذا اتى احدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستطب بيمينه وكان يامربثلاثة احجار" (۱۶)

---

(۱۴) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۴)۔

(۱۵) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۲۴۱)۔

(۱۶) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳) باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة۔

یہاں تین پتھر سے استنجا کا حکم دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تثلیث واجب ہے۔

❸ تیسری دلیل مسلم میں حضرت سلمانؓ کی روایت ہے، اس میں ہے: "لایستنجی احدکم بدون ثلاثة احجار" (۱۷)

یہاں بھی تین پتھر سے کم استعمال کرنے سے نہی کی گئی ہے بہرحال یہ تمام روایات وجوب تثلیث پر دال ہیں۔

❶ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "عن النبی ﷺ قال: من اکتحل فلیوتر، من فعل فقداحسن ومن لافلاحرج ومن استجمر فلیوتر، من فعل فقداحسن ومن لافلاحرج" (۱۸)

اس روایت میں تصریح ہے کہ ایتار صرف مستحب ہے، واجب نہیں، کیونکہ "فلاحرج" کے جملہ سے واضح طور پر وجوب ایتار کی نفی ہوتی ہے اور اسی سے وجوب تثلیث کی بھی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ ایتار اعم ہے اور تثلیث اخص، اور انتفاء اعم انتفاء اخص کو مستلزم ہے۔

❷ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ استنجا کیلئے تین پتھر لائیں، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "فاتیته بحجرین وروثة فاخذالحجرین والقی الروثة وقال: انهارکس" (۱۹)

یہاں آپ ﷺ نے حجرین پر اکتفاء فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث واجب نہیں ورنہ آپ ﷺ حجرین پر اکتفاء نہ فرماتے۔

روایت پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

حافظ ابن حجرؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے (۲۰) کہ یہی روایت مسند احمد (۲۱) اور سنن بیہقی (۲۲)

---

(۱۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الاستطابة۔

(۱۸) ابو داؤد (ج ۱ ص ۶) باب الاستتار فی الخلاء۔

(۱۹) ترمذی (ج ۱ ص ۱۰) باب فی الاستنجاء بالحجرین۔

(۲۰) دیکھئے فتح الباری - (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۲۱) مسند احمد (ج ۱ ص ۴۵۰)۔

(۲۲) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۰۳) باب وجوب الاستنجاء بثلاثة احجار۔

میں مذکور ہے اور اس میں "انهارکس" کے بعد یہ زیادتی بھی منقول ہے "ائتنی بحجر" اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے حجرین پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ تیسرے پتھر کو بھی طلب فرمایا، لہذا اس روایت سے تثلیث کی نفی نہیں ہوتی بلکہ تثلیث کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے اس کی سند اس طرح ہے: "عن ابی اسحٰق عن علقمة عن عبدالله بن مسعودؓ" امام بیہقیؒ نے اگرچہ اس روایت کے تحت کوئی کلام نہیں کیا ہے لیکن آگے جاکر "کتاب الدیات" میں خود انہوں نے اس بات کی تصریح ہے کہ ابو اسحٰق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں ہے۔ (۲۳) ایسے ہی علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں: "قال احمد بن عبدالله العجلی: "لم یسمع ابو اسحاق من علقمة شیئاً"" (۲۴) لہذا یہ روایت منقطع ہے اس لیے قابل استدلال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس انقطاع کا یہ جواب دیا ہے کہ کرابیسی نے ابو اسحٰق کے سماع کو علقمہ سے ثابت قرار دیا ہے، (۲۵) لہذا یہ انقطاع کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

حافظ ابن حجرؒ کا یہ جواب قابل اعتناء اس لیے نہیں ہے کہ خود ابو اسحٰق کی یہ تصریح موجود ہے کہ ان کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں، چنانچہ شعبہ فرماتے ہیں: "کنت عندابی اسحاق فقال رجل لابی اسحاق: ان شعبة یقول انک لم تسمع من علقمة شیئاً فقال صدق" (۲۶) لہذا ابو اسحٰق کی اس تصریح کے بعد کرابیسی کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

نیز حافظ ابن حجرؒ کا یہ اعتراض اس لیے بھی صحیح نہیں ہے کہ خود انہوں نے ہدی الساری میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ اس روایت کے صرف دو ہی طریق صحیح ہیں: ایک طریق زہیر کا ہے اور دوسرا اسرائیل کا۔ ان دونوں طرق کے علاوہ جتنے طرق ہیں وہ کلام سے خالی نہیں (۲۷) اور یہ طریق جس میں "ائتنی بحجر" کی زیادتی مروی ہے، ان دو طرق صحیحہ کے علاوہ ہے۔ لہذا جب یہ طریق خود حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے تو پھر اس کو لیکر اعتراض کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

(۲۳) سنن بیہقی (ج ۸ ص ۷۶) باب من قال هی اخماس۔

(۲۴) دیکھئے الجوهر النقی فی الرد علی البیهقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیهقی (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۲۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۲۶) دیکھئے السنن الکبریٰ للبیهقی (ج ۸ ص ۷۶)۔

(۲۷) دیکھئے ہدی الساری مقدمة فتح الباری (ص ۳۴۹) الفصل الثامن۔

اور اگر بالفرض اس زیادتی کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی یہ روایت ہمارے خلاف نہ ہوگی، کیونکہ ایک پتھر کا استعمال بول کے لیے ہوگا اور غائط کے لیے پھر بھی دو ہی پتھر رہ جاتے ہیں، اس لیے اس روایت سے تثلیث پر استدلال کسی طرح بھی درست نہیں ہوسکتا۔

باقی حافظ ابن حجرؒ کی یہ تاویل کہ ممکن ہے آپ ﷺ نے غائط کیلئے تو تین پتھر استعمال کئے ہوں اور بول کے لیے مسح بالارض کیا ہو (۲۸) انتہائی رکیک ہے جو حافظ رحمۃ اللہ علیہ جیسے محقق کے ہرگز شایان شان نہیں۔

③ تیسری دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:

"عن عائشة قالت: ان رسول الله ﷺ قال: اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار يستطيب بهن فانها تجزى عنه" (۲۹)

اس روایت میں "فانها تجزى عنه" کا اضافہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مقصود ثلاثہ کا عدد نہیں ہے بلکہ ازالہ نجاست مقصود ہے اور ثلاثہ احجار اس کے لیے عموماً کافی ہوتے ہیں اس لیے ثلاثہ کا ذکر کر دیا گیا ہے۔

④ چوتھی دلیل حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

"قال: قال رسول الله ﷺ اذا تغوط احدكم فليمسح بثلاثة احجار فان ذلك كافيه" (۳۰)

اس روایت میں بھی "فان ذلك كافيه" کے الفاظ سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تثلیث واجب نہیں ہے۔

⑤ پانچویں دلیل قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ تثلیث کو واجب نہ قرار دیا جائے، کیونکہ تطہیر نجاسات بالماء میں ثلاثہ کا عدد ذکر کیا گیا ہے لیکن بالاتفاق وہاں عدد کو مقصود بالذات نہیں سمجھا گیا ہے بلکہ ازالہ نجاست کو مقصود قرار دیا گیا ہے، تو یہی کیفیت یہاں بھی ہوگی۔

---

(۲۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۲۹) ابو داؤد (ج ۱ ص ۶) باب الاستنجاء بالاحجار۔

(۳۰) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الاستجمار بالحجر۔

دلائل شوافع اور حنابلہ کا جواب

باقی شوافع اور حنابلہ کی روایات کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں ثلاثہ کا ذکر استحباب کے لیے ہے اور اس پر قرینہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت "من استجمر فلیوتر، من فعل فقداحسن ومن لا فلاحرج" ہے، اس سے روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

اور یا یہ کہئے کہ چونکہ اکثر ثلاثہ کا استعمال کافی ہوتا ہے اور اس سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کو ذکر کر دیا گیا ہے جیسا کہ حضرت عائشہ اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فانها تجزی عنه" اور حضرت ابو ایوبؓ کی روایت میں "فان ذلک کافیه" کے الفاظ اس امر کی واضح دلیل ہیں۔

پھر حضرات شافعیہ خود بھی ان روایات کے ظاہر پر عمل نہیں کرتے، چنانچہ اگر ایک پتھر تین کونے والا ہو وہ اس کو بمنزلہ ثلاثہ احجار قرار دیتے ہیں اور ایک ہی کے استعمال کو کافی سمجھتے ہیں ایسے ہی اگر ثلاثہ سے انقاء حاصل نہ ہو تو زائد علی الثلاثہ کے استعمال کا حکم دیتے ہیں تو پھر اگر حنفیہ نے تثلیث کے بجائے ازالہ نجاست کو مقصود ٹھیرا لیا جو کہ مقصود اصلی بھی یہی ہے تو پھر ان پر اعتراض کیوں؟

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَنَسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ يَقُولُ أَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۱)

"حضور اقدس رسول کریم ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ فرماتے تو یہ دعا پڑھتے: اے اللہ میں تجھ سے ناپاک جنوں اور جنیوں (یعنی نر و مادہ دونوں) سے پناہ مانگتا ہوں"۔

(۳۱) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶) فی کتاب الوضوء، باب مایقول عندالخلاء - وفی کتاب الدعوات، (ج ۲ ص ۹۳۶) باب الدعاء عندالخلاء - ومسلم (ج ۱ ص ۱۶۳) فی کتاب الحیض، باب مایقول اذا اراد دخول الخلاء - والترمذی (ج ۱ ص ۷) فی الطھارۃ، باب مایقول اذا دخل الخلاء - وابو داود (ج ۱ ص ۲) فی کتاب الطھارۃ، باب مایقول الرجل اذا دخل الخلاء - والنسائی (ج ۱ ص ۹) فی الطھارۃ، باب القول عند دخول الخلاء- وابن ماجه (ص ۲۶) فی الطھارۃ، باب مایقول اذا دخل الخلاء - واحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۹۹) والدارمی (ج ۱ ص ۱۸۰) فی کتاب الطھارۃ، باب مایقول اذا دخل المخرج-

ارادہ دخول خلاء کے وقت حضور اقدس نبی کریم ﷺ سے "اللهم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث" کا پڑھنا ثابت ہے، بعض روایات میں "اعوذ باللّٰہ من الخبث والخبائث" مذکور ہے۔ (۴۲) اور بعض روایات میں "بسم اللہ، اعوذباللّٰہ من الخبث والخبائث" وارد ہوا ہے۔ (۴۳) اس اختلاف روایات کا مطلب یہ ہے کہ جس صیغے کو چاہے پڑھ لے۔

الخبث والخبائث

لفظ "خبث" (بضم الخاء والباء) خبیث کی جمع ہے، اس سے مراد مذکر شیاطین ہیں اور "خبائث" خبیثۃ کی جمع ہے اس سے مراد مونث شیاطین ہیں۔

بعض حضرات نے خبث (بسکون الباء) بھی ضبط کیا ہے اس صورت میں اس میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ ایسا یا تو تخفیفاً پڑھا گیا ہے یعنی ضمہ کو سکون سے بدل دیا ہے اس صورت میں معنی وہی ہونگے جو بضم الباء کی صورت میں تھے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ اسم مفرد ہو اور شر کے معنی میں ہو اس تقدیر پر "الخبائث" کو "النفوس" کی صفت قرار دیا جائیگا اور مطلب یہ ہوگا کہ شر اور اصحاب شر سے پناہ طلب کرنا مقصود ہے۔ (۱)

دخول خلاء کے وقت دعاء پڑھنے کی حکمت

دخول خلاء کے وقت اس دعا کے پڑھنے میں حکمت یہ ہے کہ بیت الخلاء اور اس جیسی نجس جگہوں میں شیاطین کا ہجوم رہتا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے: "ان هذه الحشوش محتضرة" (۲) اور بسا اوقات وہ انسان کو ضرر پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں، چنانچہ حضرت سعد بن عبادہؓ کا واقعہ مشہور ہے کہ وہ قضائے حاجت کیلئے تشریف لے گئے تو وہیں جنات نے انہیں مار ڈالا اور پھر یہ اشعار کہے:

قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادة   رميناه بسهمين فلم نخطئ فواده (۳)

---

(۴۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۳) باب مایقول اذا اراد دخول الخلاء۔

(۴۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

(۱) دیکھئے حاشیہ سندی علی النسائی (ج ۱ ص ۹)۔

(۲) ابو داؤد، (ج ۱ ص ۲) باب مایقول الرجل اذا دخل الخلاء۔

(۳) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۷۸)۔

ایسے ہی ایک حدیث میں ہے : "فان الشیاطین یلعبون بمقاعد بنی آدم" (۴) اس سے یا تو معنی مجازی مراد ہیں کہ دوسرے انسانوں کو اس کی طرف متوجہ کرتے ہیں اور یا پھر اس کی کوئی ایسی صورت ہوگی کہ جس کو معنی حقیقی میں لعب بالمقاعد کہا جاسکے ، اس لیے ایسے موقع پر اس دعا کے پڑھنے کا حکم دیا گیا تاکہ شیاطین کے اثرات اور ان کی شر سے حفاظت ہوسکے ۔

رہا یہ سوال کہ حضور اقدس ﷺ تو شیطانی تصرف سے محفوظ تھے تو پھر آپ ﷺ کیوں یہ دعا پڑھتے تھے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو آپ ﷺ اظہار عبدیت کیلئے پڑھتے تھے اور یا یہ کہئے کہ آپ ﷺ کا یہ عمل تعلیم امت کے لیے تھا ۔

دعاء کب پڑھنی چاہیئے

یہ دعا قبل دخول خلاء جب داخل ہونے کا ارادہ ہو تو پڑھی جائے اور اگر صحراء اور جنگل میں ہے تو وہاں رفع ثوب سے پہلے پڑھنی چاہیئے اور اگر نسیاناً رہ جائے تو جمہور کے نزدیک بعد دخول خلاء زبان سے پڑھنے کی اجازت نہیں ہے البتہ دل میں پڑھ لینا چاہیئے ، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بعد دخول خلاء بھی زبان سے پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں ۔ (۵)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ایک تو حضرت انسؓ کی اسی روایت سے ہے ، کیونکہ روایت کے ان الفاظ "اذا دخل الخلاء" سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ دخول خلاء کے بعد یہ دعا پڑھا کرتے تھے ، لہذا کہا جائیگا کہ دخول خلاء کے بعد بلا کراہت یہ دعا پڑھنا جائز ہے ۔

ان کی دوسری دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے : "عن عائشةؓ قالت : کان النبی ﷺ یذکر الله علی کل احیانه" (٦)

"کل احیان" میں بعد دخول خلاء کا وقت بھی داخل ہے ، لہذا اس سے بھی بیت الخلاء کے اندر دعا پڑھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے ۔

جمہور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے : "کان

---

(۴) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۹۴) باب الاستتار عند قضاء الحاجة۔

(۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

(٦) صحیح مسلم (ج ۱ ص ١٦٢) باب ذکر الله تعالی فی حال الجنابة وغیرها ۔

النبی ﷺ اذا دخل الخلاء نزع خاتمہ" (۷)

چونکہ خاتم پر "محمد رسول اللہ" (ﷺ) نقش تھا۔ (۸) اس لیے آپ ﷺ دخول خلاء کے وقت اس کو اتار دیا کرتے تھے تو جب انگوٹھی جس پر "محمد رسول اللہ" (ﷺ) نقش تھا بیت الخلاء لے جانے کی اجازت نہیں تو پھر وہاں اذکار اور دعا پڑھنے کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے؟

اور جہاں تک تعلق ہے باب کی روایت کا جو حضرت انسؓ سے مروی ہے تو وہاں دخول خلاء سے مراد ارادہ دخول خلاء ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو بخاری میں سعید بن زیدؓ کی روایت میں "اذا اراد ان یدخل" کی تصریح موجود ہے۔ (۹) ایسے ہی سنن بیہقی میں حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے: "ان رسول اللہ ﷺ کان اذا اراد الخلاء قال اعوذ باللہ من الخبث والخبائث" (۱۰)

لہذا روایت باب میں بھی "اذا دخل الخلاء" کو "اذا اراد ان یدخل" کے معنی میں لیا جائیگا۔

نیز فعل بول کر ارادہ فعل بالعموم مراد لیا جاتا ہے، چنانچہ قرآن مجید کی یہ آیت "اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ" "اِذَا اَرَدْتم القیام" کے معنی میں ہے، چونکہ داخل خلاء ذکر کرنا مکروہ ہے اس لیے یہاں بھی دخول خلاء سے ارادہ دخول خلاء مراد لیا جائیگا۔

اور حضرت عائشہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ ایسے مقامات یعنی حالت بول، حالت تغوط، اور حالت جماع وغیرہ حدیث عائشہؓ سے بغیر استثنا کئے ہوئے خود بخود مستثنی اور خارج ہیں اور اس پر قرینہ حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "انہ اتی النبی ﷺ وھو یبول فسلم علیہ فلم یرد علیہ حتی توضا ثم اعتذر الیہ فقال انی کرھت ان اذکر اللہ تعالٰی ذکرہ الاعلی طھرا او قال علی طھارۃ" (۱۱)

جب بحالت بول آپ ﷺ نے سلام کا جواب دینا پسند نہیں فرمایا تو ایسے حالات میں دوسرے اذکار کا پڑھنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

---

(۷) ترمذی (ج ا ص ۳۰۵) باب ماجاء فی نقش الخاتم۔

(۸) چنانچہ ترمذی (ج ا ص ۳۰۵) میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ ﷺ صنع خاتما من ورق فنقش فیہ محمد رسول اللہ ﷺ"۔

(۹) صحیح بخاری (ج ا ص ۲۶) باب مایقول عندالخلاء۔

(۱۰) سنن بیہقی (ج ا ص ۹۵) باب مایقول اذا اراد دخول الخلاء۔

(۱۱) ابو داؤد (ج ا ص ۴) باب فی الرجل یرد السلام وھو یبول۔

رہا یہ اشکال کہ "کل احیان" احاطہ اور استغراق پر دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں استغراق حقیقی یعنی استغراق جمیع اوقات مراد نہیں ہے بلکہ استغراق عرفی یعنی کثرت ذکر مراد ہے جیسا کہ قرآن مجید میں بلقیس کیلئے "وَاُوْتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ" وارد ہے۔ لیکن یہاں استغراق حقیقی مراد نہیں ورنہ کم از کم یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ خصائص رجلیت ڈاڑھی اور مونچھ وغیرہ بھی بلقیس کو دیئے گئے تھے تو جس طرح "کل" کا اطلاق آیت میں دال علی الکثرۃ ہے ایسے ہی حدیث میں ہوگا۔

یا یہ کہا جائیگا کہ اذکار دو قسم پر ہیں: ❶ متواردہ ❷ غیر متواردہ، اذکار متواردہ وہ اذکار ہیں جو خاص خاص مواقع کے لیے وارد ہوئے ہیں اور غیر متواردہ وہ اذکار ہیں جن کا کسی موقع خاص سے تعلق نہیں حدیث عائشہؓ میں اذکار متواردہ کی بابت فرمایا گیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ بغیر طہارت کا لحاظ کئے ہوئے جب بھی کوئی موقعہ آتا تو اس کے لیے جو ذکر مخصوص ہے آپ ﷺ اس کو پڑھ لیا کرتے تھے تو گویا اذکار متواردہ میں طہارت کا لحاظ نہیں ہوتا تھا برخلاف اذکار غیر متواردہ کے ان میں بالعموم طہارت کا اہتمام فرماتے تھے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حدیث عائشہؓ میں "یذکر" مشتق من الذُکر (بضم الذال) ہے جس کے معنی ذکر قلبی کے ہیں اور ذکر (بکسر الذال) کے معنی ذکر لسانی کے ہوتے ہیں حماسہ کا شعر ہے:

ذکرتک والخطّی یخطر بیننا   وقد نہلت منا المثقفۃ السمر

یعنی میں نے تجھ کو میدان قتال میں اس وقت بھی یاد کیا جبکہ خطی نیزے ہمارے درمیان حرکت کر رہے تھے اور گندم گونی سیدھے نیزے ہمارا خون پی رہے تھے۔

ظاہر ہے کہ ایسے موقعہ پر ذکر قلبی ہی ہوسکتا ہے نہ کہ ذکر لسانی تو اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت میں بھی "یذکر" سے ذکر قلبی مراد لیا جائیگا۔

وعن ابنِ عبَّاسٍ رضی اللہ عنہما،

قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ لَا يَسْتَنْزِهُ مِنَ الْبَوْلِ وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ

ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا بِنِصْفَيْنِ ثُمَّ غَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً قَالُوا يَارَسُولَ اللّٰهِ
صَنَعْتَ هٰذَا فَقَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۲)

"حضور اقدس سرور دو عالم ﷺ دو قبروں کے پاس سے گذرے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں قبر والوں پر عذاب نازل ہو رہا ہے اور عذاب بھی کسی بڑی چیز پر نہیں نازل ہورہا ہے، بہرحال ان میں ایک تو پیشاب سے نہیں بچتا تھا، مسلم کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا چغل خور تھا، پھر آپ ﷺ نے ایک تر شاخ لی اور اس کو بیچ سے آدھوں آدھ چیرا انہیں ایک ایک کرکے دونوں قبروں پر گاڑ دیا، صحابہؓ نے پوچھا یا رسول اللہ آپ ﷺ نے ایسا کیوں کیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا شاید ان کے عذاب میں اس وقت تک کے لیے کچھ تخفیف ہو جائے جب تک کہ یہ شاخیں خشک نہ ہوں"۔

مرّ النبی ﷺ بقبرین

یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ یہ دونوں قبریں مسلمانوں کی تھیں یا کافروں کی، چنانچہ ابو موسیٰ مدینی کہتے ہیں کہ یہ دونوں کافر تھے اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں تصریح ہے کہ ان دونوں کا انتقال زمانہ جاہلیت میں ہوا ہے: "ان النبی ﷺ مرعلی قبرین من بنی النجار هلكا فی الجاهلیة، فسمعهما یعذبان فی البول والنمیمة" (۱۳) لہذا یہ قبریں کفار ہی کی ہوسکتی ہیں۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ قبریں مسلمانوں کی تھیں اور اس پر متعدد قرائن موجود ہیں۔

(۱۲) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۴ - ۳۵) فی کتاب الوضوء، باب من الکبائر ان لایستتر من بوله، وفی کتاب الجنائز (ج ۱ ص ۱۸۲) باب الجرید علی القبر (ج ۱ ص ۱۸۴) باب عذاب القبر من الغیبة والبول، وفی کتاب الادب (ج ۲ ص ۸۹۳) باب الغیبة، وباب النمیمة من الکبائر (ج ۲ ص ۸۹۴ - ۸۹۵) ومسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) فی الطهارة، باب الدلیل علی نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه - وابو داود (ج ۱ ص ۴) فی الطهارة، باب الاستبراء من البول - والترمذی (ج ۱ ص ۲۱) فی الطهارة، باب التشدید فی البول - والنسائی (ج ۱ ص ۱۲ - ۱۳) فی الطهارة، باب التنزه عن البول - وابن ماجه (ص ۲۹) فی الطهارة، باب التشدید فی البول - واحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۱۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۱)۔

❶ پہلا قرینہ یہ ہے کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے :"مررسول الله ﷺ بقبرين جديدين"(۱۴) یہاں "جديدين" کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبریں زمانہ جاہلیت کی نہ تھیں بلکہ مسلمانوں کی تھیں -

❷ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا : "من دفنتم ههنااليوم " (۱۵) اس سے بھی ظاہر یہی ہے کہ یہ قبریں مسلمانوں کی تھیں کیونکہ مسلمان مسلمان کو دفن کیا کرتے ہیں مسلمان کفار کو نہیں دفن کرتے -

❸ تیسرا قرینہ یہ ہے کہ مسند احمد ہی کی روایت میں ہے : "فلمامر ببقيع الغرقد اذا بقبرين " (۱٦) اس سے معلوم ہوا کہ یہ واقعہ جنت البقیع کا ہے اور جنت البقیع مسلمانوں کا قبرستان ہے ، اس لیے اس سے بھی اصحاب قبور کا مسلمان ہونا ثابت ہوتا ہے -

❹ چوتھا قرینہ یہ ہے کہ ایک روایت میں "ومايعذبان الافى البول والغيبة " (۱۷) کلمہ حصر کے ساتھ مذکور ہے ، اس سے معلوم ہوا کہ یہ اصحاب قبور کافر نہیں تھے ، ورنہ حصر صحیح نہیں ہوگا کیونکہ کفار کیلئے عذاب قبر کا سب سے بڑا سبب تو ان کا کفر ہی ہے -

اور باقی جہاں تک تعلق ہے حضرت جابرؓ کی روایت کا جس میں یہ مذکور ہے کہ یہ دونوں شخص زمانہ جاہلیت میں مرے تھے تو اس کا جواب یہ ہے اس روایت کی سند میں ابن لہیعہ ایک راوی ہے جو کہ ضعیف ہے ، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا - (۱۸)

ومايعذبان فی کبیر

بخاری کی ایک روایت میں اس کے بعد "ثم قال بلٰی " (۱۹) اور ایک دوسری روایت میں "وانه لكبير " (۲۰) وارد ہوا ہے ، اس سے حدیث کے دونوں جملوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے ، اس

(۱۴) ابن ماجه (ص ۲۹) باب التشديد فى البول-

(۱۵) مسند احمد (ج ۵ ص ۲٦٦)-

(۱٦) مسند احمد ، حوالہ بالا-

(۱۷) مسند احمد (ج ۵ ص ۳٦)-

(۱۸) دیکھئے فتح الباری (ج ا ص ۳۲۱)- (۱۹) صحيح بخارى (ج ا ص ۳۴ - ۳۵) باب من الكبائر ان لايستتر من بوله -

(۲۰) صحيح بخارى (ج ۲ ص ۸۹۴) باب النميمة من الكبائر-

تعارض کو رفع کرنے کیلئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں :

❶ ایک یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے اپنے طور پر "وما یعذبان فی کبیر" فرمایا ، لیکن اس کے بعد فوراً وحی آگئی کہ نہیں بلکہ ان کو عذاب گناہ کبیرہ کے سبب ہو رہا ہے ، اس لیے آپ ﷺ نے بطور استدراک "بلی : وانہ لکبیر" فرمایا ۔

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "وانہ لکبیر" میں ضمیر گناہ کی طرف نہیں لوٹ رہی بلکہ "عذاب" کی طرف لوٹ رہی ہے ، جیسا کہ صحیح ابن حبان کی روایت میں ہے : "قال هذان رجلان یعذبان فی قبور هما عذابا شدیداً فی ذنب هین" (۲۱) یعنی ایک معمولی سے گناہ پر بڑا عذاب دیا جارہا ہے لہٰذا تعارض باقی نہیں رہا ۔

❸ تیسرا جواب یہ ہے کہ "ومایعذبان فی کبیر" میں کبیر اکبر کے معنی میں ہے اور "وانہ لکبیر" سے مراد نفس کبیر ہے یعنی یہ گناہ تو کفر و شرک کی طرح اکبر الکبائر میں سے نہیں ہے لیکن فی نفسہ کبیر ضرور ہے ، حاصل یہ کہ نفی اکبر الکبائر کی ہے اور اثبات کبیر کا ہے ۔

❹ چوتھا جواب یہ ہے کہ "ومایعذبان فی کبیر" کا مطلب ہے کہ ان کو کسی ایسے گناہ میں عذاب نہیں دیا جارہا ہے جو بظاہر کبیرہ ہو ، لیکن معصیت کے اعتبار سے کبیرہ ہے یعنی ظاہری صورت کے لحاظ سے چغل خوری اور بول کے قطرات سے نہ بچنا معمولی سی بات ہے لیکن ازروئے معصیت یہ دونوں کبائر میں داخل ہیں ۔

❺ پانچواں جواب یہ ہے کہ "ومایعذبان فی کبیر ای فی اعتقاد هماواعتقاد المخاطبین ، بلٰی وانہ لکبیر ای عند اللہ" کے معنی میں ہے یعنی ان کے خیال میں تو کبیرہ نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالٰی کے نزدیک کبیرہ ہے ، جیسا کہ قرآن مجید کی اس آیت "وَتَحْسَبُوْنَهٗ هَيِّنًا وَّهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمٌ" میں ہے ۔

❻ چھٹا جواب یہ ہے کہ یہ گناہ اگرچہ فی نفسہ کبیرہ نہیں تھا لیکن اس پر اصرار اور مواظبت کی وجہ سے وہ کبیرہ بن گیا ، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہاں "کان لایستتر ، کان یمشی" مضارع پر "کان" کو داخل کیا گیا ہے جو بالعموم استمرار کا فائدہ دیتا ہے ۔

❼ ساتواں جواب یہ ہے کہ "ومایعذبان فی کبیر" کے معنی ہیں : "وما یعذبان فی کبیر ای فی امر یشق الاحتراز منہ ، بلٰی وانہ لکبیر ای معصیۃ" یعنی یہ گناہ نفس الامر میں معصیت کے اعتبار سے اگرچہ کبیرہ ہے لیکن اس سے احتراز اور بچنا کوئی مشکل کام نہیں تھا ، علامہ بغوی نے اسی پر جزم کیا ہے ، نیز ابن دقیق

(۲۱) دیکھئے موارد الظمآن (ص ۶۴) باب الاحتراز من البول۔

العید اور محدثین کی ایک جماعت نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے - (۲۲)

❽ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ بول سے عدم احتراز اگرچہ فی نفسہ کبیرہ نہیں ہے لیکن یہ مستلزم ہے بطلان صلوٰۃ کو کیونکہ جب اس نے بول سے احتراز نہیں کیا تو اس کا جسم اور کپڑے ناپاک ہوگئے اور پھر جب اس نے اسی حالت میں نماز پڑھی تو اس کی نماز نہیں ہوئی لہذا یہ تارک صلوٰۃ ٹھہرا اور ترک صلوٰۃ بلاشبہ گناہ کبیرہ ہے اور نمیمہ چونکہ فساد بین الناس کی جڑ ہے اور پھر بالخصوص جبکہ اس کو صیغہ استمرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اس لیے اس کا کبیرہ ہونا بھی یقینی ہے - (۲۳)

اما احدهما فكان لا يستتر من البول

مسلم کی ایک روایت میں "لا یستنزہ من البول" آیا ہے اور ایک تیسری روایت میں "لا یستبرئ" وارد ہوا ہے -

پہلی روایت کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں : ایک یہ کہ "لا یستتر عورتہ عن اعین الناس " یعنی بحالت بول لوگوں سے پردہ نہیں کرتا تھا بلکہ کشف عورت کرتا تھا اور دوسرے معنی یہ ہیں "لا یجعل بینہ وبین بولہ سترۃ " یعنی اپنے جسم اور بول کے درمیان کوئی ساتر نہیں کرتا تھا کہ بول کی چھینٹیں جسم پر نہ پڑیں ، اس معنی کے اعتبار سے یہ روایت دوسری روایت یعنی "لا یستنزہ " کے موافق ہو جائیگی ، کیونکہ اس دوسری روایت کے یہی معنی ہیں کہ وہ بول کی چھینٹوں سے بچنے کا اہتمام نہیں کرتا تھا -

اور تیسری روایت کے معنی ہیں کہ وہ استنجا بالحجارہ نہیں کرتا تھا اور بول کے باقی قطرات کے اخراج کا اہتمام نہیں کرتا تھا - (۲۴)

واما الاخر فكان يمشي بالنميمة

"نمیمہ " چغل خوری کو کہتے ہیں کہ ایک کی بات کو دوسرے کے سامنے علی وجہ الافساد والا ضرار نقل کیا جائے ، چنانچہ اگر علی وجہ الاضرار نہ ہو بلکہ اصلاح کے لیے ہو تو نمیمہ نہیں کہلائیگا اور

(۲۲) ان تمام جوابات کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۱۸)-

(۲۳) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۴۱)-

(۲۴) دیکھئے عارضۃ الاحوذی (ج ۱ ص ۹۱)-

اس میں گناہ بھی نہیں ہوگا، جیسا کہ جھوٹ مصلحت کی وجہ سے جائز ہے اسی طرح نمیمہ بھی جائز ہے بلکہ بسا اوقات مثلاً کسی کو قتل سے بچانے کیلئے یا میاں اور بیوی کے درمیان اتفاق پیدا کرنے کیلئے جھوٹ اور نمیمہ سے کام لینا واجب ہو جاتا ہے۔

ثم اخذ جريدة رطبة

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا قبر پر شاخ گاڑنا جائز ہے یا نہیں، چنانچہ علامہ خطابیؒ نے قبروں پر شاخیں گاڑنے کو منکر قرار دیا ہے اور جہاں تک تعلق ہے حدیث باب کا تو اس کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس پر محمول ہے کہ جب تک اس شاخ میں تری باقی رہے اس مدت تک کیلئے آپ ﷺ نے ان کیلئے عذاب میں تخفیف کی دعا فرمائی تھی، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بذات خود شاخ میں تاثیر ہے یا یہ کہ تر شاخ میں وہ تاثیر ہے جو خشک میں نہیں۔

علامہ مازریؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی اس بات کا علم ہوگیا تھا کہ ان کی قبروں پر شاخیں نصب کرنے سے عذاب میں تخفیف ہوگی۔

علامہ طرطوشیؒ نے اس کو آپ ﷺ کے ید کی خصوصیت اور برکت قرار دیا ہے جبکہ قاضی عیاضؒ یہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کو چونکہ ان کے معذب ہونے کا علم ہوگیا تھا اس لیے آپ ﷺ نے ان کی قبروں پر شاخیں نصب کی اور دوسروں کو چونکہ اس کا علم نہیں ہوسکتا اس لیے ان کیلئے قبروں پر شاخیں نصب کرنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان حضرات کی تردید کی ہے اور فرمایا کہ ہمیں صاحب قبر کے معذب ہونے کا علم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم اس کیلئے مغفرت اور تخفیف عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کریں، جیسا کہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اس پر رحمت ہوگی یا نہیں اس کے باوجود ہمیں دعائے رحمت سے روکا نہیں جاتا پھر طرطوشی کا آپ ﷺ کے دست مبارک کی خصوصیت قرار دینا بھی کوئی یقینی وجہ نہیں اس لیے کہ اس حدیث میں یہ قطعیت کے ساتھ مذکور نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک ہی سے شاخ گاڑی ہو بلکہ عین احتمال ہے کہ آپ ﷺ کے حکم سے کسی اور نے گاڑی ہو یہی وجہ ہے کہ حضرت بریدا

(۲۵) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الجريد على القبر۔

بن الحصیبؓ نے اسی سنت کی اتباع میں اپنی قبر پر دو شاخوں کے گاڑنے کی وصیت کی تھی - (۲۵) ظاہر ہے اس سلسلہ میں صحابی کی اتباع ہی اولیٰ ہے - (۲۶)

قبروں پر پھول اور پھولوں کی چادریں چڑھانا بدعت ہے

بعض اہل بدعت نے اس حدیث سے قبروں پر پھول اور پھولوں کی چادر چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے جو بالکل بے اصل ہے، کیونکہ پھول چڑھانے کا ذکر نہ تو اس حدیث میں ہے اور نہ ہی ذخیرہ احادیث میں سے کسی حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے اور جہاں تک شاخیں گاڑنے کا تعلق ہے سو یہ حدیث باب سے ضرور ثابت ہے، لیکن اول تو اکثر علماء نے اس کے عمومی حکم ہونے کا انکار کیا ہے چنانچہ اگر یہ سنت مستمرہ اور عادت جاریہ ہوتی تو حضور ﷺ سے ہر صحابی کی قبر پر یا کم از کم اکثر صحابہ کی قبروں پر شاخیں گاڑنا ثابت ہونا چاہیئے، نیز حضرات صحابہ میں سے صرف حضرت بریدہ سے یہ عمل ثابت ہے جبکہ خلفاء اربعہ، فقہاء صحابہ یا اور کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے قبر پر شاخ گاڑی ہو یا گاڑنے کی وصیت کی ہو، خصوصاً آج جبکہ رسوم وخرافات کو دین قرار دیا جارہا ہے جہالت کا دور دورہ ہے ایسے عالم میں اس قسم کے عمل کا چھوڑنا ہی ضروری ہے -

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهُ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ (۲۷)

"رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم لوگ لید اور ہڈی سے استنجا نہ کرو کیونکہ یہ تمہارے بھائی جنات کی غذا ہے" -

---

(۲۶) دیکھئے فتح الباری (ج ا ص ۳۲۰)-

(۲۷) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ا ص ۱۱) فی الطہارۃ، باب کراهية مایستنجی بہ - والنسائی (ج ا ص ۱۶) فی الطہارۃ، باب النہی عن الاستطابۃ بالعظم - وابوداؤد (ج ا ص ۶) فی الطہارۃ، باب ماینہٰی عنہ ان یستنجی بہ - واحمد فی مسندہ (ج ا ص ۴۳۶)-

روث اور عظام سے استنجا کی ممانعت

"روث" گوبر اور لید کو کہتے ہیں اس حدیث میں روث اور عظام دونوں سے استنجا کرنے کی ممانعت فرمائی گئی ہے روث میں ممانعت کی ایک علت اس کی نجاست بھی ہے اور عظام کیلئے ایک علت تو ان کا چکنا اور غیر مزیل للنجاست ہونا ہے اور دوسری علت عظام سے استنجا کرنے میں احتمال زخم بھی ہے اور تیسری علت خود حدیث میں "فانہازاد اخوانکم من الجن" بیان کی گئی ہے یہ علت روث اور عظام دونوں میں مشترک ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

رہا یہ سوال کہ یہاں تو روث اور عظام دو چیزوں کا ذکر ہے تو پھر ان دونوں کی طرف "فانہا" کی ضمیر واحد موئث کیسے راجع ہوسکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ روایت بالمعنی کے طور پر ہے، چنانچہ یہی روایت ترمذی میں ان الفاظ کے ساتھ "فلاتستنجوابھمافانھما زاداخوانکم من الجن" مذکور ہے۔ (۲۸) اور مسلم میں روایت کے الفاظ یوں ہیں: "فلاتستنجوا بھما فانھما طعام اخوانکم" (۲۹) لہذا اگر مسلم اور ترمذی کی روایات کو پیش نظر رکھا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر زیر بحث روایت کو لیا جائے جس میں واحد موئث کی ضمیر ہے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ یہ ضمیر عظام کی طرف راجع ہے اور روث کا اعتبار ضمناً اور تبعاً ہوگا جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت "وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا" میں ہے کہ یہاں بھی "الیھا" کی ضمیر "تجارۃ" کی طرف راجع ہے اور "لھوا" کو اس کا تابع قرار دیا گیا ہے۔ (۳۰)

اور بعض نسخوں میں "انہ" بضمیر واحد مذکر منقول ہے اس صورت میں یہ ضمیر علی سبیل البدل روث اور عظام میں ہر ایک کی طرف راجع ہوسکتی ہے، البتہ عظام کی طرف راجع کرنے میں یہ اشکال ہوگا کہ عظام چونکہ جمع تکسیر ہے اس کی طرف واحد مذکر کی ضمیر راجع کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کیلئے واحد موئث کی ضمیر ہونی چاہیئے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہر وہ جمع جو مفرد کی ہم وزن اور ہم شکل ہو اس کی طرف مفرد

(۲۸) ترمذی (ج ۲ ص ۱۶۱) "سورۃ الاحقاف" ابواب تفسیر القرآن۔

(۲۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۴) باب الجھر بالقراۃ فی الصبح والقراۃ علی الجن۔

(۳۰) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۴۳)۔

مذکر کی ضمیر راجع کرنا جائز ہے جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت "حَتّٰى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنٰهُ" میں ہے کہ یہاں بھی "سقناہ" میں مفرد مذکر کی ضمیر "سَحَابًا" کی طرف راجع ہے جو سحابۃ کی جمع ہے۔ لفظ عظام چونکہ "کتاب" کے ہم وزن اور ہم شکل ہے اس لیے اس کی طرف مفرد مذکر کی ضمیر راجع کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

اور یا یہ کہا جائیگا کہ یہ ضمیر بتاویل "مذکور" روث اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے۔

بہرحال روث اور عظام زاد اور غذا ہونے کی وجہ سے جنات کے یہاں محترم ہیں اس لیے استنجا میں ان کا استعمال درست نہ ہوگا۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ روث نجاست ہے اور عظام کے ساتھ اجزائے غذائیہ نہیں ہوتے اور اگر وہ عظام میتہ ہوں تو وہ نجس بھی ہیں تو پھر کیونکر ان کو جنات کی غذا قرار دیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ روث دواب جن کیلئے غذا ہے جیسے کہ ترمذی کی روایت میں ہے "وکل بعرة اوروثة علف لدوابکم" (۳۱) اور عظام جنات کیلئے غذا ہے، اور پھر عظام میں یہ ضروری نہیں کہ وہ عظام میتہ کو استعمال کرتے ہوں اس لیے نجاست کا اشکال نہ ہوگا، رہا اجزائے غذائیہ کا عظام کے ساتھ نہ ہونا تو یہ کوئی اشکال کی بات نہیں اس لیے کہ انسانی قوی اور ان کے طبعی تقاضے جنات کے قوی اور ان کے طبعی تقاضوں سے قطعاً مختلف ہوتے ہیں، لہذا اگر ہم عظام سے غذا حاصل نہیں کرسکتے تو یہ ضروری نہیں کہ جنات بھی ان سے غذا حاصل نہ کرسکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ روث اور عظام جب جنات کے لیے بطور غذا پیش ہوتے ہیں تو ان کی ماہیت تبدیل ہو جاتی ہے، اور وہ نہایت بہتر غذا اور طعام کی شکل میں ان کے سامنے پیش ہوتے ہیں، جیسے کہ بخاری کی روایت میں ہے: "فسالونی الزاد فدعوت اللّٰہ لھم ان لایمروا بعظم ولابروثة الاوجدواعلیھا طعاماً" (۳۲)

اور یا یہ کہا جائیگا کہ ان کے لیے روثہ کو اپنی حالت اصلیہ پر لوٹا کر اسے دانہ اور غلہ بنا دیا جاتا ہے

---

(۳۱) ترمذی (ج ۲ ص ۱۶۱) سورة الاحقاف، ابواب تفسیر القرآن۔

(۳۲) صحیح بخاریؒ (ج ۱ ص ۵۴۴) باب ذکر الجن۔

اور عظام کو پُرلحم کر دیا جاتا ہے جس طرح کھانے سے پہلے ان کی حالت تھی اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو حافظ ابو نعیمؒ نے دلائل النبوۃ میں نقل کیا ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت ابن مسعودؓ سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "اولئک جن نصیبین جاء ونی فسالونی المتاع - والمتاع الزاد۔ فمتعتهم بكل عظم حائل اوروثة اوبعرة ، قلت : وما يغنى منهم ذلك ؟ قال: انهم لايجدون عظما الاوجدواعليه لحمه الذى كان عليه يوم اخذ ، ولا روثة الاوجدوا منها حبهاالذى كان فيها يوم اكلت، فلا يستنج احدكم بعظم ولا روثة" (۲۳)

﴿وعن﴾ رُوَيْفِعِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رُوَيْفِعُ لَعَلَّ الْحَيَاةَ سَتَطُولُ بِكَ بَعْدِي فَأَخْبِرِ النَّاسَ أَنَّ مَنْ عَقَدَ لِحْيَتَهُ أَوْ تَقَلَّدَ وَتَراً أَوِ اسْتَنْجَى بِرَجِيعِ دَابَّةٍ أَوْ عَظْمٍ فَإِنَّ مُحَمَّداً مِنْهُ بَرِيءٌ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۴)

"حضرت رویفع بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا: اے رویفع! شاید میرے بعد تمہاری زندگی دراز ہو، لہذا تم لوگوں کو خبردار کرنا کہ جس شخص نے اپنی ڈاڑھی میں گرہ لگائی یا (گلے میں) تانت کا ہار ڈالا یا جانور کی نجاست (لید گوبر وغیرہ) سے یا ہڈی سے استنجا کیا تو محمد (ﷺ) اس سے بیزار ہیں"۔

ان من عقدلحیته

عقدلحیہ (داڑھی میں گرہ لگانا) کے کئی معنی علماء نے بیان کئے ہیں:

اکثر علماء نے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ داڑھی کے بالوں کو گھنگریالے بنانے کیلئے اس میں

(۲۳) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۴۳)۔

(۲۴) الحديث اخرجه ابو داؤد (ج ۱ ص ۶) فى كتاب الطهارة ، باب مانهى عنه ان يستنجى به - والنسائى (ج ۲ ص ۲۷۶ - ۲۷۷) فى كتاب الزينة ، باب عقداللحية -

گرہ لگائی جائے ، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کیونکہ یہ خلاف سنت ہے اور ارسال لحیہ کا حکم دیا ، چنانچہ یہی ارسال مسنون ہے -

بعض نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں قتال کے وقت عرب داڑھی میں گرہ لگا لیا کرتے تھے ، چونکہ اس میں تشبہ بالنساء تھا اس لیے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا -

بعض نے کہا کہ داڑھی میں گرہ لگانا اہل عجم کی عادت تھی اس لیے آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں خلقت الٰہی کی تغییر لازم آتی ہے -

اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ زمانہ جاہلیت کا یہ دستور تھا کہ اگر کسی کی ایک بیوی ہوتی تو وہ داڑھی میں ایک گرہ لگاتا اور اگر کسی کی دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگایا کرتا تھا ، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے جاہلیت کی اس رسم کو ممنوع قرار دیا - (۱)

او تقلد وتراً

لفظ "وتر" بفتحتین ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ بچوں کے گلے میں یا گھوڑوں وغیرہ کے گلے میں تانت باندھا جائے جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں گھوڑوں کے گلے میں کچھ تعویذ گنڈے تانت باندھ دیئے جاتے تھے اور ان کو موثر بالذات سمجھ کر نظر اور آفات سے حفاظت کا علاج قرار دیا جاتا تھا چونکہ یہ عمل غلط تھا اس لیے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا - موثر بالذات سوائے خدائے تعالیٰ کی ذات کے کوئی دوسری چیز نہیں ، ممانعت اسی صورت میں ہے جبکہ غیر اللہ کو موثر بالذات قرار دیا جائے بعض حضرات نے "تقلد وترا" کے متعلق کہا ہے کہ گھوڑے یا اونٹ کے گلے میں جو بجنے والی گھنٹی باندھ دی جاتی تھی وہ مراد ہے -

اور بعض نے کہا کہ اس سے مراد کمان کا وہ چلہ ہے جو گھوڑے کے گلے میں ڈال دیا جاتا تھا تاکہ نظر بد سے حفاظت ہوسکے ، بہرحال یہ تمام چونکہ زمانہ جاہلیت کے رسومات تھیں اس لیے آپ ﷺ نے ان سے منع فرمایا - (۲)

---

(۱) دیکھئے مرقاۃ (ج ا ص ۳۵۶)-

(۲) دیکھئے مرقاۃ (ج ا ص ۳۵۶ - ۳۵۷)-

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِيْ مُسْتَحَمِّهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ أَوْ يَتَوَضَّأُ فِيْهِ فَإِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ إِلَّا أَنَّهُمَا لَمْ يَذْكُرَا ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ أَوْ يَتَوَضَّأُ فِيْهِ (۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے غسل خانہ میں پیشاب نہ کرے، جس میں پھر وہ نہائے یا وضو کرے، اس لیے کہ اس سے اکثر وساوس کی بیماری پیدا ہوتی ہے۔

لفظ "مستحم" کی تحقیق

مستحم (بضم المیم وفتح الحاء) حمیم سے مشتق ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں، لہذا مستحم اصل میں اس غسل خانہ کو کہتے ہیں جس میں گرم پانی استعمال کیا جاتا ہو اور پھر اس کا اطلاق عام اور ہر غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں گرم پانی استعمال کیا جاتا ہو یا ٹھنڈا پانی، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حمیم اضداد میں سے ہے ٹھنڈے اور گرم دونوں قسم کے پانی کو کہا جاتا ہے (۴) اور غسل خانے میں ان دونوں اقسام کا استعمال عام ہے اس لیے مستحم غسل خانے کے معنی میں ہے۔

غسل خانے میں پیشاب کرنے کی ممانعت

یہاں غسل خانے میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ بتلایا گیا ہے کہ بالعموم وساوس اسی سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وساوس پیدا ہونے میں بول فی المغتسل موثر بالذات ہے، بلکہ منشا یہ ہے کہ اگر غسل خانے میں پیشاب کے خارج ہونے کا کوئی منفذ یا مخرج نہ ہو یا اس کی زمین خام اور کچی ہو تو پیشاب کرنے کے بعد جب انسان وضو یا غسل کرتا ہے تو چھینٹیں اڑ کر بدن پر بھی پڑتی ہیں اور برتن تک بھی پہنچتی ہیں، اس سے پھر وساوس کا سلسلہ شروع ہو کر دراز سے دراز تر

(۳) الحدیث اخرجہ ابو داود (ج ۱ ص ۵) فی کتاب الطہارۃ، باب فی البول فی المستحم - والترمذی (ج ۱ ص ۱۲) فی الطہارۃ، باب ماجاء فی کراہیۃ البول فی المغتسل - والنسائی (ج ۱ ص ۱۵) فی الطہارۃ، باب کراہیۃ البول فی المستحم - وابن ماجہ (ص ۲۶) فی الطہارۃ، باب کراہیۃ البول فی المغتسل - واحمد فی مسندہ (ج ۵ ص ۵۶) والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۶۷) فی کتاب الطہارۃ۔

(۴) قالہ ابن الاعرابی ذکرہ الزبیدی فی تاج العروس (ج ۸ ص ۲۵۹)۔

ہوتا چلا جاتا ہے۔

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر غسل خانہ پختہ ہو اور پانی کیلئے مخرج موجود ہو اور ضرورۃً پیشاب کرکے اس کو بہا دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ ہی اس سے وساوس کے پیدا ہونے کا خطرہ ہے۔ (۵) چنانچہ امام ابن ماجہؒ اپنی سنن میں فرماتے ہیں: "سمعت علی بن محمد الطنافسی یقول انما هذا فی الحفیرة فاما الیوم فمغتسلاتهم الجص والصاروج والقیر، فاذا بال فارسل علیه المآء لا باس به" (۶)

البتہ یہ دوسری بات ہے کہ اس کو عادت نہ بنایا جائے اور بغیر ضرورت شدیدہ کے غسل خانے میں پیشاب نہ کیا جائے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن زَيْدِ ابْنِ أَرْقَمَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ هٰذِهِ الْحُشُوشَ مُحْتَضَرَةٌ فَإِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْخَلَاءَ فَلْيَقُلْ أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۷)

"سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: پاخانے شیاطین اور جنات کے حاضر ہونے کی جگہ ہیں، اس لیے جب تم میں سے کوئی بیت الخلاء جائے تو اسے چاہیئے کہ یہ دعا پڑھ لے: "اعوذ باللّٰہ من الخبث والخبائث"

لفظ "حشوش" و "محتضرة" کی تحقیق

حشوش (بضم الحاء) حش کی جمع ہے، اور حش حاء کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، حش اصل لغت کے اعتبار سے کھجور کے درختوں کے جھنڈ کو کہتے ہیں، لیکن یہاں پر یہ کنایہ عن

(۵) دیکھئے مرقاۃ (ج۱ ص ۳۵۹)۔

(۶) سنن ابن ماجہ (ص ۲۶) باب کراهة البول فی المغتسل۔

(۷) الحدیث أخرجه ابو داؤد (ج ۱ ص ۲) فی کتاب الطهارة، باب مایقول الرجل اذا دخل الخلاء، وابن ماجة (ص ۲۶) فی الطهارة، باب مایقول اذا دخل الخلاء، واحمد فی مسنده (ج ۴ ص ۳۶۹) والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۸۷)۔

الخلاء ہے ، گھروں میں بیت الخلاء بننے کے رواج سے پہلے چونکہ عرب کی عادت یہ تھی کہ وہ قضائے حاجت کے لیے باغات کی طرف جاتے تھے ، اس لیے یہاں بیت الخلاء کو حشوش سے تعبیر کیا گیا (۸) حش بالکسر بھی پڑھا گیا ہے -

محتضرة

یعنی شیاطین کی حاضر ہونے کی جگہ ، چونکہ شیاطین کو نجاست کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے وہ ایسی جگہوں میں بکثرت جمع رہتے ہیں اور ایذاء بنی آدم کا انتظار کرتے ہیں چونکہ انسان یہاں قضائے حاجت کیلئے کشف عورت کرتے ہیں اور ذکر اللہ نہیں کرسکتے اس لیے قضائے حاجت سے پہلے اس دعا کے پڑھنے کا حکم دیا گیا تاکہ شیاطین کی ایذاء اور تکلیف رسانی سے محفوظ رہیں -

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ اَلنَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ اَلْخَلَاءِ قَالَ غُفْرَانَكَ رَوَاهُ اَلتِّرْمِذِيُّ وَاَبْنُ مَاجَه وَاَلدَّارِمِيُّ (۹)

”جناب رسول اللہ ﷺ جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو فرماتے ”غفرانک“ یعنی اے اللہ ! میں تیری مغفرت کا خواستگار ہوں - “

غفرانک

غفرانک مصدر ہے اور منصوب ہے ،نصب کی دو وجہیں بیان کی گئی ہے : ایک یہ کہ مفعول

(۸) دیکھئے مرقاة (ج ۱ ص ۳۶۱)-

(۹) الحدیث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۷) فی ابواب الطهارة ، باب مایقول اذا خرج من الخلاء ، وابو داؤد (ج ۱ ص ۵) فی الطهارة ، باب مایقول الرجل اذا خرج من الخلاء - وابن ماجه (ص ۲۶) فی کتاب الطهارة ، باب مایقول اذا خرج من الخلاء - والدارمی (ج ۱ ص ۱۸۳) فی کتاب الطهارة ، باب مایقول اذا خرج من الخلاء ، واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۱۵۵) - والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۵۸) فی الطهارة ، باب مایقول اذا خرج من الغائط -

ہونے کی بنا پر منصوب ہے، عامل اس کا محذوف ہے، اور وہ "اطلب" یا "امتثل" ہے۔

اور نصب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کو مفعول مطلق قرار دیا جائے اس صورت میں اس کا عامل وجوباً محذوف ہے اور وہ "اغفر" ہے کیونکہ جب مصدر کی اضافت اس کے عامل کے فاعل یا مفعول کی طرف کر دی جائے تو حذف عامل واجب ہوتا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو معصوم اور مغفور ہیں پھر آپ ﷺ کا اپنے لیے طلب مغفرت کے کیا معنی؟ نیز خروج من الخلاء کیا معصیت ہے؟ جو طلب مغفرت کی جارہی ہے۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے تعلیماً للامۃ ایسا کیا یا تو اضعاً کیا اور دوسرے سوال کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں:

① ایک یہ کہ چونکہ قضائے حاجت کے وقت ذکر لسانی کو موقوف اور ترک کر دیا جاتا ہے اس لیے اس کے ترک پر مغفرت طلب کی جاتی ہے۔

② قضائے حاجت کے ذریعہ سے انسان جس قدر بڑی آفت سے نجات حاصل کرتا ہے اتنا وہ شکر ادا نہیں کر پاتا تو اس قصور فی الشکر کی بنا پر طلب مغفرت کی تعلیم دی گئی۔

③ بیت الخلاء میں چونکہ بکثرت شیاطین موجود ہوتے ہیں اور قضائے حاجت کے وقت بدرجہ مجبوری ان کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے اس لیے اس اختلاط اور مجاورت کے اثر کو زائل کرنے کیلئے استغفار کیا جاتا ہے۔

④ یا یہ کہئے کہ وہ لطیف اور خوش ذائقہ غذا جس کو انسان بصد شوق استعمال کرتا ہے تھوڑی دیر انسان کے جسم میں رہتی ہے اور پھر جب اس کا خروج ہوتا ہے تو نہ صرف اس کی لطافت فوت ہو جاتی ہے بلکہ اس میں تغیر فاحش پیدا ہو جاتا ہے، اس غذا کی بو، رنگ اور ذائقہ ہر چیز بدلی ہوئی ہوتی ہے اس کیفیت سے انسان متاثر ہوتا ہے اور اپنے جسم کے ساتھ معمولی تلبث کا یہ اثر دیکھ کر اسے اپنے گناہ یاد آجاتے ہیں اور اس ظاہری نجاست کو وہ باطنی نجاست کا اثر سمجھتا ہے اس لیے "غفرانک" کہتا ہے۔

⑤ معارف السنن میں لکھا ہے کہ یہاں "غفرانک" شکر کے معنی میں ہے، چنانچہ عرب کے یہاں ایک محاورہ ہے، کہتے ہیں: "غفرانک لاکفرانک" اس میں "غفرانک" کو "کفرانک" کے مقابل ذکر کیا گیا ہے اس سے شکر کے معنی متعین ہو جاتے ہیں لہذا اگر اس سے شکر کے معنی مراد لیے جائیں تب

کوئی اشکال نہیں ہوگا کیونکہ یہ محل ہی شکر کا ہے۔ (۱۰)

واضح رہے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں یہ دعا بھی منقول ہے: "الحمدللّٰہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی" (۱۱) لہذا خروج خلاء کے بعد ان دونوں میں سے جس دعا کو چاہے پڑھ لے البتہ بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کیا جائے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عُمَرَ قَالَ رَآنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبُولُ قَائِمًا فَقَالَ يَا عُمَرُ لَا تَبُلْ قَائِمًا فَمَا بُلْتُ قَائِمًا بَعْدُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه (۱۲)

"حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (ایک روز) مجھے کھڑے ہوکر پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: عمر! کھڑے ہوکر پیشاب نہ کیا کرو، چنانچہ اس کے بعد میں نے کبھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا۔"

روایات میں تعارض اور اس کا حل

یہاں تین روایتیں ذکر کی گئی ہیں: ایک تو یہی حضرت عمرؓ کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے ان کو "یا عمر لاتبل قائماً" کی ھدایت فرمائی۔

دوسری روایت اسی کے متصل حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی ہے: "قال: اتی النبی ﷺ سباطة قوم، فبال قائماً۔"

اور تیسری روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ہے جو اس باب کی فصل ثالث کی پہلی روایت ہے: "قالت: من حدثکم ان النبی ﷺ کان یبول قائما فلاتصدقوہ، ماکان یبول الاقاعداً۔"

(۱۰) دیکھئے معارف السنن، (ج ۱ ص ۸۴)۔

(۱۱) ابن ماجہ، (ص ۲۶) باب مایقول اذا خرج من الخلاء۔

(۱۲) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۹) فی ابواب الطہارۃ، باب النھی عن البول قائماً، وابن ماجہ (ص ۲۶) فی الطہارۃ، باب فی البول قاعداً۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے نہی عن البول قائماً معلوم ہوتی ہے، جبکہ حضرت حذیفہؓ کی روایت سے خود آپ ﷺ کا بول قائماً کرنا معلوم ہوتا ہے، ان میں بظاہر تعارض ہے لہذا تطبیق کیسے ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل تو عدم البول قائماً ہی ہے اور حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور اکرم ﷺ کی عادت مبارکہ مستمرہ ہی بیان کی ہے، مگر اس سے حضرت حذیفہؓ کی حدیث کی تردید نہیں ہوتی کیونکہ حدیث حذیفہؓ میں ایک جزئی اور اتفاقی واقعہ منقول ہے، اس لیے کوئی تعارض نہیں۔

اور یا پھر یہ کہئے کہ حضرت عائشہؓ اپنے علم کے مطابق جس چیز کو وہ جانتی ہیں بیان کر رہی ہیں اور حضرت حذیفہؓ نے جو کچھ نقل کیا ہے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم نہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی وجوہات

باقی حضرت حذیفہؓ کی روایت میں جو رسول اللہ ﷺ کے قائماً پیشاب کرنے کا ذکر ہے اس کی کئی وجوہ بیان کی گئی ہیں:

❶ آپ ﷺ کے گھٹنے میں تکلیف تھی بیٹھنا دشوار تھا، اس لیے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔ (۱۳)

❷ وہ جگہ نجاست سے بھری ہوئی تھی، اس لیے آپ ﷺ نہیں بیٹھے کیونکہ کپڑوں کے نجس ہونے کا اندیشہ تھا۔

❸ ممکن ہے کہ زمین کا ڈھال آپ ﷺ کی طرف ہو اور پیشاب کے واپس قدمین کی طرف لوٹنے کا اندیشہ ہو اس لیے آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

❹ چونکہ عرب وجع صلب کیلئے قائماً پیشاب کرنے کو علاج سمجھتے تھے اس لیے ممکن ہے کہ آپ ﷺ کی کمر میں درد ہو اور اسی کے پیش نظر آپ ﷺ نے قائماً پیشاب کیا ہو۔

❺ آپ ﷺ زرہ پہنے ہوئے تھے بیٹھنا مشکل تھا، اس لیے قائماً پیشاب کیا۔

❻ بعض نے کہا کہ آپ ﷺ کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا بیان جواز کیلئے تھا، کیونکہ نہی عن البول قائماً تحریم

---

(۱۳) چنانچہ اس کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۸۲) اور سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۰۱) میں مروی ہے: "ان النبی ﷺ بال قائماً من جرح کان بمأبضہ" "مأبض" بروزن مجلس باطن رکبہ کو کہا جاتا ہے۔ کذا فی القاموس مع شرحہ تاج العروس (ج ۵ ص ۲)۔

کیلئے نہیں ہے بلکہ یہ نہی تنزیہی ہے۔

۵ یہ بھی احتمال ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال طویل ہونے کی وجہ سے پیشاب کا تقاضا شدید ہوگیا ہو اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کی مہلت نہ ملی ہو۔

رہا یہ سوال کہ آپ ﷺ کی عادت مبارکہ تو یہ تھی کہ آپ ﷺ قضائے حاجت کیلئے بہت دور تشریف لے جاتے تھے، جیسا کہ ابو داود کی روایت میں ہے: "ان النبی ﷺ کان اذا ذھب المذھب ابعد" اور دوسری روایت میں "حتی لایراہ احد" کے الفاظ آئے ہیں، جبکہ اس روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے آبادی کے قریب ہی سباطہ قوم کے پاس پیشاب فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ آپ ﷺ امور مسلمین میں مشغول تھے اور مشغولیت طویل ہوگئی، پیشاب کا تقاضا شدید ہوتا چلا گیا، اس لیے دور جانے کی مہلت نہ ملی، کیونکہ اگر دور جاتے تو تکلیف کا اندیشہ تھا اس لیے قریب پیشاب کیا (۱۴)

الفصل الثالث

٭ وعن ٭ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ حَسَنَةَ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ وَفِي يَدِهِ الدَّرَقَةُ فَوَضَعَهَا ثُمَّ جَلَسَ فَبَالَ إِلَيْهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ أُنْظُرُوا إِلَيْهِ يَبُولُ كَمَا تَبُولُ الْمَرْأَةُ فَسَمِعَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ وَيْحَكَ أَمَا عَلِمْتَ مَا أَصَابَ صَاحِبَ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَوْلُ قَرَضُوهُ بِالْمَقَارِيضِ فَنَهَاهُمْ فَعُذِّبَ فِي قَبْرِهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۱۵) وَرَوَاهُ النَّسَائِيُّ عَنْهُ عَنْ أَبِي مُوسَى (۱۶)

"حضرت عبدالرحمن بن حسنہ فرماتے ہیں کہ (ایک دن) سرکار دو عالم ﷺ (گھر سے) نکل کر

(۱۴) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۱۵) الحدیث اخرجہ ابو داود (ج ۱ ص ۴) فی کتاب الطہارۃ، باب الاستبراء من البول، وابن ماجہ (ص ۲۹) فی کتاب الطہارۃ، باب التشدید فی البول، والنسائی (ج ۱ ص ۱۱، ۱۲) فی الطہارۃ، باب البول الی سترۃ یستترہا، واحمد فی مسندہ (ج ۴ ص ۱۹۶) والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۸۴)، والبیہقی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۱) فی الطہارۃ، باب البول قاعداً۔

(۱۶) واما ما قال صاحب المشکاۃ: ورواہ النسائی عنہ عن ابی موسیٰ فلم اجدہ فی سننہ، لافی الصغری ولا فی الکبری، وانما ھو

ہمارے پاس تشریف لائے اور آپ ﷺ کے ہاتھ میں ڈھال تھی ، اسے آپ ﷺ نے (اپنے سامنے زمین پر) رکھ دیا پھر اس کے سامنے بیٹھ کر پیشاب کیا (یہ دیکھ کر) ایک شخص نے کہا ان کی طرف دیکھو اس طرح پیشاب کرتے ہیں جیسے عورت پیشاب کرتی ہے ، یہ بات آنحضرت ﷺ نے سن لی اور فرمایا تجھ پر افسوس ہے ، کیا تو اس چیز کو نہیں جانتا جو صاحب بنی اسرائیل کو پہنچی (یعنی عذاب) بنی اسرائیل (جب پیشاب کرتے اور ان کے جسم یا کپڑے) کو پیشاب لگ جاتا تو اس کو قینچی سے کاٹ ڈالتے تھے ، چنانچہ (بنی اسرائیل میں سے) ایک شخص نے (اس حکم کو ماننے سے) لوگوں کو روکا لہذا اسے قبر کے عذاب میں مبتلا کیا گیا۔"

الدَّرَقَة

(بفتح الدال والراء والقاف) چمڑے کی بنی ہوئی اس ڈھال کو کہتے ہیں جس میں لکڑی اور پٹھا نہ ہو۔ (۱۷)

انظروا اليه يبول كما تبول المراة

یہ تشبیہ یا تو تستر کے اعتبار سے ہے کہ آپ ﷺ پردہ کی آڑ میں اس طرح چھپ کر پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کرتی ہے ، یا یہ تشبیہ بول جالساً میں ہے کیونکہ اہل عرب میں مزدعام طور سے کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے اور عورتیں بیٹھ کر اور یا یہ کہئے کہ تشبیہ تستر اور بول جالساً دونوں کے اعتبار سے ہے۔ (۱۸)

عنده عن عبدالرحمٰن بن حسنة فقط ، وكذلك المزى لم يذكر فى تحفة الاشراف رواية يرويها عبدالرحمٰن عن ابى موسٰى ، وايضاً لايوجد فى الاصول الستة لعبدالرحمٰن بن حسنة سوى هذا الحديث عند ابى داود وابن ماجه والنسائى ، وقد عممت ان هذه المصادر كلها ذكرت الرواية عن عبدالرحمٰن عن النبى ﷺ لابواسطة ابى موسٰى ، وان كتب الرجال كتهذيب الكمال وغيره التى تستوعب شيوخ الرواة وتلاميذهم لم تذكر من شيوخ عبدالرحمٰن بن حسنة الا النبى ﷺ ، نعم قد علقها ابو داود موقوفة على ابى موسٰى مرة وموصولة اخرى ، ولكن ليس فيهاذكر لعبدالرحمٰن بن حسنة ، فالظاهر ان هذا خطاء من صاحب المشكاة ، والله اعلم -

(۱۷) دیکھئے مجمع بحارالانوار (ج ۲ ص ۱٦٤)-

(۱۸) دیکھئے بذل المجهود (ج ۱ ص ۵۹)-

"انظروا الیہ یبول کماتبول المراۃ" کا قائل کون تھا؟

پھر یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ ان کلمات کا قائل کون تھا؟ بعض نے کہا کہ یہ قائل کوئی منافق یا مشرک تھا اور بطور طعن اور استہزاء کے اس نے یہ کلمات کہے، کیونکہ کسی مسلمان کی یہ شان نہیں کہ وہ آپ ﷺ کے بارے میں ایسے گستاخانہ کلمات اور نازیبا الفاظ نکالے، اس لیے آپ ﷺ نے بطور تہدید اور توبیخ کے فرمایا کہ کیا تمہیں نہیں معلوم کہ بنی اسرائیل کی شریعت میں یہ حکم تھا کہ وہ موضع نجاست کو کاٹ ڈالے تو باوجود اس حکم کے خلاف قیاس ہونے کے جب ان میں سے ایک شخص نے اس حکم الٰہی سے لوگوں کو روکا تو اسے عذاب قبر میں مبتلا کیا گیا تو تستر عندالبول اور بول جالساً جو حکم شرعی ہونے کے ساتھ ساتھ موافق عقل بھی ہے اس میں طعن اور استہزاء کرنے والا بطریق اولیٰ عذاب کا مستحق ہوگا۔

اور بعض کی رائے یہ ہے یہ قائل مسلمان تھا، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے: "عن عبدالرحمٰن بن حسنة قال انطلقت انا وعمرو بن العاص الی النبی ﷺ فخرج و معہ درقة ثم استتربھا ثم بال فقلنا انظروا الیہ یبول کماتبول المراۃ" - (۱۹) اور سنن بیہقی کی روایت میں ہے: "فتکلمنا فیما بیننا فقلنا یبول کما تبول المراۃ" (۲۰) ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمات خود حضرت عبدالرحمٰن بن حسنہؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ نے کہے تھے، لہذا اگر یہ کلمات ان دونوں نے استعمال کئے ہوں تو یہ واقعہ اگر ان کے اسلام قبول کرنے سے قبل پیش آیا ہو تب تو کوئی اشکال اور تعجب کی بات نہیں اور اگر یہ واقعہ ان کے قبول اسلام کے بعد کا ہو تو پھر یہ کہا جائیگا کہ یہ قول ان سے بربنائے تعجب غیر اختیاری طور پر صادر ہوا ہے، چونکہ عام طور سے اہل عرب کی عادت تھی کہ وہ کھڑے ہوکر پیشاب کرتے تھے اس لیے حضور اکرم ﷺ کا بیٹھ کر پیشاب کرنا ان کیلئے باعث تعجب تھا، لہذا غیر اختیاری طور پر ان کی زبان سے یہ کلمات نکلے۔

اور یا یہ کہیئے کہ ان کا یہ قول بطور استفسار کے تھا یعنی آپ ﷺ کے اس فعل کی تحقیق اور وضاحت مطلوب تھی، بہرحال اس کا صدور بطور استہزاء کے ہرگز نہیں تھا کیونکہ صحابہ کرامؓ قطعی طور پر اس سے بری تھے۔ (۲۱)

---

(۱۹) ابو داؤد (ج ۱ ص ۴) باب الاستبراء من البول۔

(۲۰) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب البول قاعداً۔

(۲۱) دیکھئے عمدة القاری (ج ۳ ص ۱۳۸) نیز دیکھئے بذل المجهود (ج ۱ ص ۵۹)۔

اما علمت ما اصاب صاحب بنی اسرائیل

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے خدا جانے کس غلط فہمی کی بنا پر یہاں صاحب بنی اسرائیل سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مراد بتلایا ہے اور جب ان پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ خود حضرت موسیٰ علیہ السلام لوگوں کو حکم الٰہی سے منع کریں، نیز ان پر معذب فی قبرہ کا عنوان کیونکر صادق آسکتا ہے، اس کے جواب میں علامہ عینیؒ نے یہ تاویل کی ہے کہ دراصل یہاں عبارت محذوف ہے اور اس کی تقدیر یوں ہے: "فنهاهم عن اصابة البول ولم ينتهوا فعذب الله تعالیٰ" یعنی صاحب بنی اسرائیل نے بنی اسرائیل کو اصابت بول سے روکا لیکن وہ باز نہیں آئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب قبر میں مبتلا کیا۔ (۲۲)

لیکن یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے، نیز حدیث سے جو معنی مقصود ہیں جیسا کہ بیان کیا گیا اس کے بھی خلاف ہے، اس لیے صحیح یہ ہے کہ یہاں صاحب بنی اسرائیل سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے علاوہ کوئی دوسرا شخص مراد ہے جو بنی اسرائیل کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے منع کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو عذاب قبر میں مبتلا کیا۔

كانوا اذا اصابهم البول قرضوه بالمقاريض

یہاں حدیث باب میں مطلقاً "قرضوه بالمقاريض" کے الفاظ مذکور ہیں، کس چیز کو کاٹتے تھے ثوب کو یا جسد کو اس کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ صحیح مسلم کی روایت میں "كان اذا اصاب جلد احدهم بول قرضه بالمقاريض" کے الفاظ مروی ہیں۔ (۲۳) اب یہاں جلد سے کیا مراد ہے؟ تو امام قرطبیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہاں جلد سے چمڑے کا لباس مراد ہے، جسم کی جلد مراد نہیں ہے، لیکن بعض حضرات نے اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں جلد سے جسم کی جلد ہی مراد ہے اور یہ حکم منجملہ ان احکام شاقہ کے ہے جو ان پر لازم کئے گئے تھے جن کو اصر اور اغلال سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی تائید ابو داؤد کی روایت سے ہوتی ہے۔ جس میں "جسد احدهم" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ (۲۴) لیکن بخاری کی روایت میں لفظ "ثوب" کی تصریح موجود ہے۔ (۲۵) چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے بخاری کی روایت

(۲۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۱۳۸)۔

(۲۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین۔

(۲۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۴) باب الاستبراء من البول۔

(۲۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶) باب البول عند سباطة قوم۔

کو ترجیح دی ہے اور فرمایا ہے کہ ممکن ہے راوی نے روایت بالمعنیٰ کی ہو - (۲٦)

مولانا خلیل احمد سہارنپوری ؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل کیلئے یہ حکم تھا کہ اگر کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جائے تو نجاست کی جگہ کو کاٹ ڈالے قطع جسم کا حکم ان کو نہیں دیا گیا تھا، کیونکہ اگر اس کو ظاہر پر محمول کرکے یہ کہا جائے کہ جسم پر بول لگنے کی صورت میں وہ جسم کے اس حصہ کو کاٹتے تھے تو اس سے تو رفتہ رفتہ ان کے سارے جسم کا قطع لازم آئیگا اس لیے کہ بول کا معاملہ امر عادی اور غیر اختیاری ہونے کے سبب بار بار پیش آتا ہے، لیکن حق تعالیٰ کی ذات جو ارحم الراحمین ہے اس کی بے پناہ رحمت کے پیش نظر ظاہر یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو قطع جسم کا مکلف نہیں بنایا ہے - (۲۷)

---

(۲٦) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳۰)-

(۲۷) دیکھئے بذل المجہود (ج ۱ ص ٦۰)-

باب السواک

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِتَأْخِيرِ الْعِشَاءِ وَبِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۸)

”حضور اقدس نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت کے مشقت میں پڑ جانے کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو تاخیر عشاء اور ہر نماز کے لیے مسواک کرنے کا حکم دیتا۔“

لفظ مسواک کی تحقیق

مسواک ”مایستاک بہ“ کو کہا جاتا ہے یعنی لکڑی کا وہ آلہ جس سے مسواک کی جاتی ہے اور معنی

---

(۲۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ا ص ۱۲۲) فی کتاب الجمعۃ، باب السواک یوم الجمعۃ - وفی کتاب التمنی (ج ۲ ص ۱۰۷۵) باب مایجوزمن اللو، ومسلم (ج ا ص ۱۲۸) فی الطہارۃ، باب السواک، وابوداؤد (ج ا ص ۷) فی کتاب الطہارۃ، باب السواک، والترمذی (ج ا ص ۱۲) فی الطہارۃ، باب ماجاء فی السواک، والنسائی (ج ا ص ٦) فی الطہارۃ، باب الرخصۃ فی السواک بالعشی للصائم - ومالک فی المؤطا (ص ۵۰، ۵۱) فی الطہارۃ باب ماجاء فی السواک، وابن ماجۃ (ص ۲۵) فی کتاب الطہارۃ، باب السواک۔

اعلم ان حدیث الفضلین اخرجہ ابو داود الا ان فیہ ” علی المؤمنین “ بدل قولہ ”علی امتی“ وکذلک اخرجہ النسائی ایضاً (ج ا ص ۹۲، ۹۳) فی کتاب المواقیت، باب مایستحب من تاخیر العشاء، ولکنہ اخرجہ فی کتاب الطہارۃ، فضل السواک منفرداً، کما اخرجہ کذلک منفرداً الشیخان والترمذی الا ان الترمذی اخرجہ حدیث الفضلین من حدیث خالد الجہنی لامن حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔“

مصدری میں بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی مسواک کرنا، مسواک کی جمع سُوک (بضمتین) آتی ہے جیسے کہ کتاب کی جمع کُتُب آتی ہے اور یہ "ساک یسوک سوکا" سے ماخوذ ہے جس کے معنی رگڑنے کے آتے ہیں اور بعض نے اس کو "جاءت الابل تساوک" سے ماخوذ قرار دیا ہے، تساوک ابل کے معنی ہیں اونٹوں کا کمزوری کی وجہ سے چلنے میں ادھر ادھر مائل ہونا - (۲۹) بہرحال دونوں معنی کے اعتبار سے مناسبت موجود ہے -

زیادہ بہتر یہ ہے کہ پیلو کے درخت کی مسواک ہو، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "کنت اختبی لرسول اللہ ﷺ سواکامن اراک" - (۳۰)

نیز امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی پیلو کی مسواک کے استعمال کو مستحب کہا ہے، (۳۱) اور یہ بھی مستحب ہے کہ مسواک کرتے وقت منہ کے دائیں جانب سے ابتداء کی جائے اور اس کو عرضاً لاطولاً استعمال کیا جائے اور مسواک کی لمبائی بقدر شبر اور ضخامت بقدر خنصر ہونی چاہیئے - (۳۲)

مسواک کی فضیلت بہت سی روایات سے ثابت ہے، چنانچہ اسی باب کے فصل ثالث میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "قال رسول اللہ ﷺ تفضل الصلٰوۃ التی یستاک لھاعلی الصلٰوۃ التی لایستاک لھا سبعین ضعفاً-"

نیز حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں - (۳۳)

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشائخ نے مسواک کے ستر فوائد بیان کئے ہیں، چنانچہ مسواک کا ایک عظیم فائدہ یہ ہے کہ موت کے وقت کلمہ شہادت نصیب ہوتا ہے - (۳۴)

---

(۲۹) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۷)- (۳۰) دیکھئے تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۶۵)-

(۳۱) شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۷)- (۳۲) مرقاۃ (ج ۲ ص ۲)-

(۳۳) چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول اللہ ﷺ: رکعتان بالسواک افضل من سبعین رکعۃ بغیر سواک"،

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت یوں ہے: "ان رسول اللہ ﷺ قال: لان اصلی رکعتین بسواک احب الی من ان اصلی سبعین رکعۃ بغیر سواک"،

ان دونوں روایتوں کیلئے دیکھئے: الترغیب والترھیب (ج ۱ ص ۱۶۸)-

(۳۴) قال الشیخ فی الاوجز (ج ۱ ص ۳۶۸) قالت المشایخ: فیہ (ای فی السواک) سبعون فائدۃ منھا تذکر الشھادۃ عندالموت رزقنا اللہ ذلک، وفی الافیون سبعون مضرۃ منھانسیان الشھادۃ عند الموت، حفظنا اللہ عنہ

استحباب مسواک کے مواقع

شیخ ابن ھمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں استحباب مسواک کے پانچ مواقع ذکر کئے ہیں :❶ عنداصفرارالسن ❷ عندتغیرالرائحہ ❸ عندالقیام من النوم ❹ عندالقیام الی الصلوٰۃ ❺ عندالوضوٴ-(۱)

اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ ویسے تو تمام اوقات میں مسواک کرنا مستحب ہے ، مگر پانچ اوقات میں اشد استحباباً ہے :❶ عندالصلوٰۃ ❷ عندالوضوٴ ❸ عندقراۃ القرآن ❹ عندالاستیقاظ من النوم ❺ عندتغیرالفم - (۲)

شیخ ابن ھمام اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہما کی اس تصریح کے بعد حضرات حنفیہ اور شوافع کے درمیان جو اختلاف مشہور ہے اس کا تصفیہ ہو جاتا ہے ، عام طور سے یہ مشہور ہے کہ حنفیہ کے یہاں مسواک عندالوضوٴ مستحب ہے اور شوافع کے یہاں عندالصلوٰۃ ، لیکن شیخین کے بیان سے معلوم ہوا کہ فریقین کے نزدیک مسواک عندالوضوٴ اور عندالصلوٰۃ دونوں وقتوں میں مستحب ہے -

البتہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ دراصل اختلاف فریقین کے نزدیک سنت موکدہ ہونے میں ہے ، حنفیہ کے نزدیک صرف عندالوضوٴ مسواک سنت موکدہ ہے اور عندالصلوٰۃ مستحب ہے ، جبکہ حضرات شوافع عندالوضوٴ اور عندالصلوٰۃ دونوں وقتوں میں مسواک کے سنت موکدہ ہونے کے قائل ہیں ، باقی نفس استحباب دونوں فریق کے یہاں دونوں مواقع پر تسلیم شدہ ہے - (۳)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف کی توجیہ یوں بیان کی ہیں کہ حدیث رسول اللہ ﷺ "لولاأن اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عندکل صلوٰۃ" محل نزاع ہے اور گفتگو اس میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا مقصود اور منشاء اس حدیث سے مسواک کو وضو کیلئے واجب قرار دینے کا ارادہ تھا یا نماز کیلئے حنفیہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا منشا وضو میں مسواک کو واجب قرار دینے کا تھا اور شوافع کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا ارادہ نماز میں مسواک کے واجب کرنے کا تھا ، تو درحقیقت تعیین محمل میں اختلاف ہے ، حنفیہ حدیث کا محمل مسواک للوضوٴ کو قرار دیتے ہیں اور شوافع مسواک للصلوٰۃ کو - (۴)

---

(۱) دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۲)-

(۲) شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۷)-

(۳) دیکھئے السعایۃ (ج ۱ ص ۱۲۰)-

(۴) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۱۶)-

بہرحال جہاں تک روایات اور قیاس کا تعلق ہے اس سے حنفیہ کا مسلک قوی معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جس میں "لامرتھم بالسواک عندکل صلوٰۃ" وارد ہے مختلف صیغوں کے ساتھ مروی ہے، بعض طرق میں "عندکل صلوٰۃ" ہے - (۵) بعض میں "عندکل وضوء" ہے، (۶) اور بعض میں "مع کل وضوء" ہے - (۷) لفظ "عند" اتصال حقیقی پر دال نہیں ہے بلکہ صرف قرب پر دال ہے، برخلاف لفظ "مع" کے کہ وہ اتصال حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور وضو کیلئے لفظ "مع" اور لفظ "عند" دونوں کو نقل کیا گیا ہے، جبکہ صلوٰۃ کے ساتھ لفظ "مع" منقول نہیں ہے، صرف لفظ "عند" نقل کیا گیا ہے، اس لیے مسواک کو وضو کیلئے موکد قرار دیا جائیگا تو "مع کل وضوء" والی روایت پر بھی عمل ہوگا اور "عندکل وضوٗ" والی روایت اور "عندکل صلوٰۃ" والی روایت پر بھی عمل ہو جائیگا اور اگر مسواک کو سنت صلوٰۃ قرار دیا جائے تو اس صورت میں "مع کل وضوٗ" والی روایت پر عمل نہیں ہوسکے گا اور صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جو اس بارے میں فیصلہ کن واقع ہوئی ہے: "ان النبی ﷺ قال: لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع الوضوٗ عندکل صلوٰۃ"- (۸)

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے بعض طرق میں "مع کل وضوٗ" کی طرح "مع کل صلوٰۃ" بھی موجود ہے - (۹) تو پھر وضو کیلئے ترجیح نہ رہیگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "مع کل صلوٰۃ" والی روایت کو شاذ کہا ہے، (۱۰) لہذا اس کا اعتبار نہیں۔

اور قیاس سے حنفیہ کی تائید محتاج بیان نہیں، چنانچہ سنن نسائی کی روایت ہے جو اس باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے: "السّواک مطھرۃ للفم مرضاۃ للرب" چونکہ وضو بھی طہارت ہے اور مسواک بھی ایک ذریعہ طہارت ہے اس لیے اس کا تعلق وضو کے ساتھ قرین قیاس ہوگا اور باب وضو ہی میں اس کی تاکید مناسب ہوگی۔

---

(۵) کما فی روایۃ الباب۔

(۶) کما فی روایۃ البخاری تعلیقاً (ج ا ص ۲۵۹) باب السواک الرطب والیابس للصائم۔

(۷) کما فی روایۃ السنن الکبریٰ للبیھقی (ج ا ص ۳۵) باب الدلیل علی ان السواک سنۃ لیس بواجب۔

(۸) دیکھئے موارد الظمان (ص ۶۵) باب ماجاء فی السواک۔

(۹) صحیح بخاری (ج ا ص ۱۲۲) باب السواک یوم الجمعۃ۔

(۱۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۵)۔

ایسے ہی عندالصلوٰۃ مسواک کرنے سے بسا اوقات خون نکلے گا اور حنفیہ کے یہاں اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہذا اس سے تکبیر تحریمہ کا فوت ہونا لازم آئیگا نیز مسواک کرنے سے تھوک نکلے گا تو اس کو کہاں پھینکو گے۔

اور پھر حضور ﷺ سے کہیں بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ ﷺ نے نماز کیلئے کھڑے ہو کر مسواک کی ہو، چنانچہ اگر آپ ﷺ عندالصلوٰۃ مسواک کرتے تو روایات میں ضرور اس کا ذکر ہوتا، محدثین اور فقہاء نے بھی باب السواک کو کتاب الطہارۃ ہی میں بیان کیا ہے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس کے بعد یہاں حدیث باب پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں "لولاان اشق علی امتی لامرتھم بتاخیرالعشاء وبالسواک عندکل صلوٰۃ" فرمایا گیا ہے اور کلام عرب میں کلمہ "لولا" کا استعمال وجود اول کی بنا پر ثانی کے انتفاء پر دلالت کرنے کیلئے ہے، لیکن یہاں یہ صورت موجود نہیں چونکہ مشقت کا وجود بعد الامر ہوسکتا تھا اور جب امر ہی نہ پایا گیا تو مشقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جواب :- یہاں "لولا مخافۃ ان اشق" یا "لولاکراھیۃ ان اشق" کے معنی ہیں اور بلاشبہ قبل الامر خوف مشقت اور کراہیت مشقت موجود ہے، اسی خوف اور کراہیت کی بنا پر آپ ﷺ نے امر نہیں فرمایا۔

اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسواک کا حکم نہیں دیا، حالانکہ آپ ﷺ نے تو حکم دیا ہے، چنانچہ ساری امت مسواک کرتی ہے، یہ آپ ﷺ کے حکم ہی کی وجہ سے تو ہے۔

اس کا جواب یہ ہے یہاں امر سے مراد امر وجوبی کی نفی ہے امر استحبابی کی نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ مشقت کا اندیشہ ایجاب مسواک ہی کی صورت میں ہوسکتا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء يعني الاستنجاء قال الراوي ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة رواه مسلم (۱۱)

وفي رواية الختان بدل إعفاء اللحية ـ لم أجد هذه الرواية في الصحيحين ولا في كتاب الحميدي ولكن ذكرها صاحب الجامع وكذا الخطابي في معالم السنن عن أبي داود برواية عمار بن ياسر (۱۲)

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا دس چیزیں ہیں جو امور فطرت میں سے ہیں: ❶ مونچھوں کا ترشوانا ـ ❷ ڈاڑھی کا بڑھانا ـ ❸ مسواک کرنا ـ ❹ ناک میں پانی لیکر اس کی صفائی کرنا ـ ❺ ناخن کٹوانا ـ ❻ جوڑوں کی جگہ کو دھونا ـ ❼ بغل کے بال لینا ـ ❽ زیر ناف بالوں کو مونڈنا ـ ❾ پانی کا کم کرنا یعنی پانی کے ساتھ استنجاء کرنا ـ راوی کا بیان ہے کہ دسویں چیز کو میں بھول گیا، ممکن ہے وہ کلی کرنا ہو"۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی اس روایت میں "عشر من الفطرة" فرمایا گیا ہے، جبکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں امور فطرت کو پانچ قرار دیا گیا ہے (۱۳) اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تین کا ذکر ہے۔ (۱۴) ان روایات میں یہ فرق کیوں ہے؟

---

(۱۱) الحديث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۲۹) فی كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، والترمذی (ج ۲ ص ۱۰۴) فی ابواب الاستيذان والادب، وابو داود (ج ۱ ص ۸) فی كتاب الطهارة، باب السواک من الفطرة، والنسائی (ج ۲ ص ۲۷۳، ۲۷۴) فی كتاب الزينة، باب من السنن الفطرة، وابن ماجه (ص ۲۵) فی كتاب الطهارة، باب الفطرة، واحمد فی مسنده (ج ٦ ص ۱۳۷)۔

(۱۲) انظر سنن ابی داود (ج ۱ ص ۸) كتاب الطهارة، باب السواک من الفطرة۔

(۱۳) چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "عن النبی ﷺ قال: الفطرة خمس او خمس من الفطرة، الختان، والاستحداد، وتقليم الاظفار، ونتف الابط، وقص الشارب (ج ۱ ص ۱۲۸) باب خصال الفطرة۔

(۱۴) سنن نسائی میں ہے: "عن ابن عمرؓ ان رسول الله ﷺ قال: الفطرة قص الاظفار، واخذ الشارب، وحلق العانة" (ج ۱ ص ۷)۔

اس کا ایک اصولی جواب یہ ہے کہ عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کیا کرتا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے ان کا علم بتدریج ہوا ہو پہلے تین کا علم ہوا ہو پھر پانچ کا اور پھر دس کا، اس لیے پہلے تین کو بیان کیا پھر پانچ کو اور پھر دس کو۔

اور تیسرا جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ موقع اور محل کی مناسبت سے کہیں تین کو بیان کرنا بہتر سمجھا، کہیں پانچ کے بیان کو اور کہیں دس کو بیان کرنے کی ضرورت محسوس فرمائی، تو حسب موقع مخاطبین کی مناسبت سے بیان فرمایا۔ (۱۵)

فطرت سے کیا مراد ہے

پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ حدیث میں فطرت سے کیا مراد ہے، چنانچہ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہاں فطرت سے انبیاء علیہم السلام کی سنت مراد ہے، اور اس کی تائید ابو عوانہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں "عشر من السنة" مذکور ہے۔ (۱۶) یعنی یہ دس خصلتیں متفقہ طور پر انبیاء علیہم السلام کی تعلیم اور ان کے مشترکہ معمولات میں سے ہیں اور ہر نبی نے اپنی اپنی امت کو ان کی تعلیم دی ہے۔

بعض حضرات نے یہاں فطرت سے دین اسلام کو مراد بتلایا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں دین کو فطرت سے تعبیر کیا گیا ہے: "فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَاتَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ" (۱۷) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ یہ دس چیزیں دین اسلام کے احکام میں سے ہیں۔

اور بعض نے کہا کہ فطرت سے انسان کی اصل فطرت اور جبلت مراد ہے یعنی یہ دس چیزیں انسانی فطرت کا اصل تقاضا ہیں، چنانچہ اس پر عمل کرنے والا اس فطرت کے ساتھ متصف ہو جاتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو پیدا کیا جس کی ترغیب دی اور اس کو ان کیلئے مناسب قرار دیا تاکہ اس طرح وہ صورت کے اعتبار سے بھی بہتر ہو جائے۔

اور بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ انسانی ہیئت اور صورت کو برقرار رکھنے کیلئے ضروری ہے کہ وہ

---

(۱۵) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۱۷)۔

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) سورۃ الروم، رقم الآیہ (۳۰)۔

ان خصال فطرت کو اپنائے ورنہ انسانی صورت ہی باقی نہیں رہتی چہ جائیکہ مسلمانوں جیسی صورت باقی رہے۔ (۱۸)

خصال فطرت کے رموز

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان خصال فطرت سے متعلق بعض رموز اور حکمتیں بیان فرمائی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دس عملی باتیں جو دراصل طہارت ونظافت کے باب سے تعلق رکھتی ہیں ملت حنفیہ کے مؤسس ومورث حضرت ابراہیم علیہ السلام سے منقول ہیں اور ابراہیمی طریقہ پر چلنے والی حنفی امتوں میں عام طور سے ان کا رواج رہا ہے اور ان پر ان کا عقیدہ بھی رہا ہے، قرنہاقرن تک وہ ان اعمال کی پابندی کرتے ہوئے جیتے اور مرتے رہے ہیں، اسی لیے ان کو فطرت کہا گیا ہے اور ملت حنفی کے شعائر ہیں اور ہر ملت کیلئے ضروری ہے کہ اس کے کچھ مقرر ومعلوم شعائر ہوں اور وہ ایسے علانیہ ہوں جن سے اس ملت والوں کو پہنچانا جاسکے اور ان میں کوتاہی کرنے پر ان سے مواخذہ کیا جاسکے تاکہ اس ملت کی فرمانبرداری اور نافرمانی احساس اور مشاہدہ کی گرفت میں آسکے اور یہ بھی قرین حکمت ہے کہ شعائر ایسی چیزیں ہوں جو نادر الوقوع نہ ہوں اور ان میں معتدبہ فوائد ہوں اور لوگوں کے ذہن ان کو پوری طرح قبول کریں اور ان دس چیزوں میں یہ باتیں موجود ہیں، اس کو سمجھنے کیلئے ان مندرجہ ذیل چند باتوں پر غور کرنا چاہیئے۔

جسم انسانی کے بعض حصوں میں پیدا ہونے والے بالوں کے بڑھنے سے پاکیزگی پسند اور لطیف مزاج آدمی کی سلیم فطرت اسی طرح منقبض اور مکدر ہوتی ہے جس طرح کہ حدث سے یعنی کسی گندگی کے جسم سے خارج ہونے سے ہوا کرتی ہے، بغل میں اور ناف کے نیچے پیدا ہونے والے بالوں کا حال یہی ہے' اسی لیے ان کی صفائی سے سلیم الفطرت آدمی اپنے قلب و روح میں ایک نشاط اور انشراح کی کیفیت محسوس کرتا ہے جیسے کہ یہ اس کی فطرت کا خاص تقاضا ہے اور بالکل یہی حال ناخنوں کا بھی ہے اور ڈاڑھی کی نوعیت یہ ہے کہ اس سے چھوٹے اور بڑے کی تمیز ہوتی ہے اور وہ مردوں کیلئے شرف اور جمال ہے اور اسی سے ان کی مردانہ ہیئت کی تکمیل ہوتی ہے اور وہ سنت انبیاء علیہم السلام ہے، اس لئے اس کا رکھنا ضروری ہے اور اس کا صاف کرانا مجوس وہنود وغیرہ اکثر غیر مسلم قوموں کا طریقہ ہے۔ نیز چونکہ بازاری قسم کے اور نیچی سطح کے لوگ عموماً ڈاڑھیاں نہیں رکھتے ہیں اس لیے ڈاڑھیاں نہ رکھنا گویا اپنے کو ان ہی کی صفوں میں شامل کرنا ہے۔

اور مونچھوں کے بڑھانے اور لمبا رکھنے میں کھلا ہوا ضرر یہ ہے کہ منہ تک بڑھی ہوئی مونچھوں میں

(۱۸) فتح الملہم (ج ا ص ۴۱۷)۔

کھانے پینے کی چیزیں لگ جاتی ہیں اور ناک سے خارج ہونے والی رطوبت کا راستہ بھی وہی ہے اس لیے صفائی اور پاکیزگی کا تقاضا یہی ہے کہ مونچھیں زیادہ بڑی نہ ہونے پائیں اس واسطے مونچھوں کے ترشوانے کا حکم دیا گیا ہے اور کلی اور پانی کے ذریعہ ناک کی صفائی، اور مسواک اور پانی سے استنجا اور اہتمام سے انگلیوں کے جوڑوں کو دھونا جن میں میل کچیل رہ جاتا ہے، صفائی اور پاکیزگی کے نقطہ نظر سے ان سب چیزوں کی ضرورت واہمیت کسی وضاحت کی محتاج نہیں۔ (۱۹)

باب سنن الوضوء

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۰)

"جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص سو کر اٹھے تو اپنے ہاتھ کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے جب تک اسے تین بار دھو نہ لے، اس لیے کہ اسے نہیں معلوم کہ رات بھر اس

(۱۹) معارف الحدیث (ج ۳ ص ٦١، ٦٢)۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ا ص ۲۸) فی کتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا، ومسلم (ج ا ص ۱۳۶) فی کتاب الطہارۃ، باب کراھۃ غمس المتوضی وغیرہ یدہ المشکوک فی نجاستھا فی الاناء قبل غسلھا ثلاثا، والترمذی (ج ا ص ۱۳) فی الطہارۃ، باب ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامہ فلایغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلھا، وابو داود (ج ا ص ۱۴) باب فی الرجل یدخل یدہ فی الاناء قبل ان یغسلھا، والنسائی (ج ا ص ۳، ۴) فی الطہارۃ، باب تاویل قولہ عزوجل "اذا قمتم الی الصلٰوۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق" - وابن ماجہ (ص ۳۲) فی الطہارۃ، باب الرجل یستیقظ من منامہ ھل یدخل یدہ فی الاناء قبل ان یغسلھا، ومالک فی الموطا (ص ۱۴) فی الطہارۃ، باب وضوء النائم اذا قام الی الصلٰوۃ - واحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۴۵۵)۔

کا ہاتھ کہاں رہا ہے" ۔

غسل الید قبل الادخال فی الآناء

اس حدیث میں احتمال نجاست کی وجہ سے غسل ید قبل الادخال فی الاناء کا حکم دیا گیا ہے، اہل عرب چونکہ بالعموم استنجا بالحجارہ کرتے تھے، اس سے نجاست میں تقلیل ہوتی ہے بالکلیہ نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا اور حجاز میں گرمی شدید ہوتی ہے جس کی وجہ سے پسینہ خوب آتا ہے، تو نیند کی حالت میں غفلت کے وقت ہاتھ کے موضع نجاست پر پہنچ جانے کا احتمال رہتا ہے اس لیے ہاتھ کی نجاست کے ساتھ ملوث ہونے کا خطرہ ہوتا تھا، اس واسطے آپ ﷺ نے غسل ید کا حکم دیا۔ (۲۱) لیکن علت نجاست ایک امر موہوم اور مشکوک ہے، اس لیے جمہور غسل ید قبل ادخال الاناء کے حکم کو مسنون کہتے ہیں واجب نہیں کہتے، چنانچہ اگر کسی نے قبل الغسل ہاتھ کو پانی میں ڈال دیا تو اس سے پانی نجس نہیں ہوگا بشرطیکہ ہاتھ پر نجاست کا یقین یا ظن غالب نہ ہو یا پانی کثیر ہو، چنانچہ اگر ہاتھ پر نجاست کا یقین ہو تو غسل ید فرض ہوگا اور اگر ظن غالب ہو تو غسل ید واجب ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں اگر قبل الغسل ہاتھ کو پانی میں داخل کیا گیا تو قلیل پانی نجس ہو جائیگا۔

نیز "فانہ لایدری أین باتت یدہ" والی علت ہر قسم کی غفلت کے وقت پائی جاتی ہے، اس لیے نوم لیل ہو یا نوم نہار ہو یا دوسرے کسی شغل میں انہماک ہر ایک موقعہ پر یہ احتمال رہتا ہے کہ ہاتھ موضع نجاست پر پہنچا ہو اور نجاست کا اثر اس پر آیا ہو اور اس شخص کو اس کا علم نہ ہوا ہو، اس لیے ہر ایک موقعہ پر غسل ید قبل الادخال فی الاناء مستحب ہوگا۔

امام احمد بن حنبلؒ اور داؤد ظاہریؒ اس حکم کو وجوب پر حمل کرتے ہیں، چونکہ "فلایغمس" صیغہ نہی ہے اور بعض طرق میں "فلایغمسن" نون تاکید کا اضافہ بھی موجود ہے۔ (۲۲) اسی طرح یہ دونوں حضرات اس حکم کو نوم لیل کے ساتھ مخصوص بتلاتے ہیں (۲۳) چونکہ اول تو "لایدری این باتت یدہ" میں "باتت" بیتوتت سے ہے جس کے معنی رات گذارنے کے ہیں اور پھر بعض طرق میں "اذا استیقظ

(۲۱) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۶۱)۔

(۲۲) دیکھئے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۳)۔

(۲۳) دیکھئے المغنی لابن قدامہ، (ج ۱ ص ۷۰، ۷۱) نیز دیکھئے مرقاۃ (ج ۲ ص ۱۱)۔

احدکم" کے بعد "من اللیل" کا اضافہ موجود ہے - (۲۴) بہرکیف امام احمد بن حنبل" اور داؤد ظاہری" کے نزدیک نوم لیل سے بیدار ہو کر اگر قبل الغسل ہاتھ کو پانی میں داخل کیا گیا تو پانی کو ناپاک کہا جائیگا -

جمہور کی طرف سے جواب وہی ہے کہ علت حکم امر محتمل ہے جو مفید للوجوب نہیں ہے ، نیز طہارت ماء یقینی ہے اور علت نجاست ایک امر مشکوک ہے اور قاعدہ ہے : "الیقین لایزول بالشک" لہذا پانی کو نجس نہیں کہا جائیگا اور جس روایت میں "من اللیل" کی قید مذکور ہے تو وہ قید احترازی نہیں اتفاقی ہے اور پھر جیسے کہ ذکر کیا گیا کہ "فانہ لایدری این باتت یدہ" والی علت عام ہے ہر قسم کی غفلت کے وقت پائی جاتی ہے اس لیے چاہے نوم لیل ہو یا نوم نہار دونوں میں حکم یکساں رہے گا -

واضح رہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ہاتھ برتن میں ڈال کر پانی استعمال کیا جائے اور وہ پانی بھی قلیل ہو ، لیکن اگر نلوں والی صورت ہے یا پانی کثیر ہے جیسے کہ بڑے حوض وغیرہ میں ہوتا ہے تب یہ حکم نہیں -

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعنہ ❊ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَتَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ ثَلَاثًا فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ متفقٌ عَلَيْهِ (۲۵)

"سرور عالمین جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا : جب تم میں سے کوئی سو کر اٹھے اور وضو کا ارادہ کرے تو تین مرتبہ (ناک میں پانی دیکر) ناک کو جھاڑے ، اس لیے کہ اس کی ناک کے بانسے پر شیطان رات گذارتا ہے" -

---

(۲۴) دیکھئے ترمذی (ج ا ص ۱۳) باب ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلها-

(۲۵) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ا ص ۴۶۵) فی کتاب بدء الخلق ، باب صفة ابلیس وجنودہ ، ومسلم فی صحیحہ (ج ا ص ۱۲۴) فی کتاب الطهارة ، باب الایتار فی الاستنثار والا ستجمار ، والنسائی (ج ا ص ۲۷) فی الطهارة ، باب الامر بالا ستنثار عندالا ستیقاظ من النوم -

فان الشیطان یبیت علیٰ خیشومہ

خیشوم ناک کے اس آخری حصہ کو کہتے ہیں جو مقدم دماغ کے متصل ہوتا ہے اور حس مشترک اور خیال کا مستقر ہوتا ہے، شیطان کا خیشوم پر رات گذارنا خبر صادق میں مذکور ہے، اس لیے صرف عن الظاہر کی ضرورت نہیں، حقیقت پر حمل کیا جائیگا یعنی شیطان چونکہ عندالنوم وسوسہ ڈالنے پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے وہ خیشوم پر رات گذارتا ہے جس کی وجہ سے وہ رویاء فاسدہ کا القاء کرتا ہے اور رؤیاء صالحہ سے مانع بنتا ہے اور اس بیتوتت کا اثر یوں بھی ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ میں خیالات فاسدہ کا ہجوم شروع ہو جاتا ہے۔

اور بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ استعارہ ہے اور مراد یہ ہے کہ خیشوم پر غبار اور رطوبت کے جم جانے کی وجہ سے گندگی پیدا ہو جاتی ہے جو شیاطین کے مزاج سے مطابقت رکھتی ہے، اس وجہ سے اس کو بیتوتت شیطان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۲۶)

وضو اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کا حکم اور اختلاف فقہاء

فقہا کے درمیان وضو اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں فقہا کے چار مذاہب نقل کئے ہیں:

❶ حضرات شوافع اور مالکیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو اور غسل دونوں میں سنت ہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

❷ امام احمدؒ کی مشہور روایت کے مطابق اور امام اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو اور غسل دونوں کیلئے واجب ہیں۔

❸ حضرات حنفیہ اور سفیان ثوریؒ کے یہاں مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو میں سنت اور غسل میں فرض ہیں۔

❹ داؤد ظاہری، ابو ثور، ابو عبید، اور ابوبکر بن المنذر کے نزدیک استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے (۲۷)

حضرات شوافع اور مالکیہ کی دلیل ایک تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے ہے:

(۲۶) دیکھئے مرقاۃ (ج ۲ ص ۱۱، ۱۲)۔
(۲۷) شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

"قال رسول اللّٰہ ﷺ : عشر من الفطرة (۲۸) (ای من سنن الانبیاء) وعد منهاالاستنشاق والمضمضة-"

ان کا دوسرا استدلال حدیث المسئ فی الصلوۃ سے ہے ، اس میں ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا : "فتوضاکماامرک اللّٰہ" اور اس روایت کے ایک دوسرے طریق میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا :

"انهالاتتم صلوٰۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللّٰہ تعالیٰ فیغسل وجهه ویدیه الی المرفقین ویمسح براسه ورجلیه الی الکعبین" (۲۹)

یہاں پر حضور ﷺ نے آیت وضو کا حوالہ دیا ہے اور پھر اپنی زبان مبارک سے فرائض وضو کو ذکر فرمایا ، نہ تو آیت وضو میں مضمضہ اور استنشاق مذکور ہے اور نہ ہی حضور ﷺ کے ارشاد میں ، اس لئے یہ دونوں واجب نہیں ہونگے -

حنابلہ اور اسحٰق بن راہویہ کا استدلال ایک تو حضرت ابو ہریرہؓ کی اسی روایت سے ہے : "اذا استیقظ احدکم من منامه فتوضا فلیستنثر ثلاثاً"-

دوسری دلیل ابو داوٗد میں حضرت لقیط بن صبرہؓ کی ایک طویل روایت ہے اس میں ہے : "فقلت یا رسول اللّٰہ ﷺ اخبرنی عن الوضوء قال : اسبغ الوضوء وخلل بین الاصابع وبالغ فی الاستنشاق الاان تکون صائماً (۳۰)

داوٗد ظاہری وغیرہ بھی وجوب استنشاق کیلئے انہی روایات سے استدلال کرتے ہیں -

اور حنابلہ وجوب مضمضہ کیلئے اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں "اذا توضات فمضمض" کے الفاظ مروی ہیں (۳۱) .

ان روایات میں چونکہ صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے اس لیے وضو میں مضمضہ اور استنشاق دونوں کو واجب کہا جائیگا اور غسل میں تو ان دونوں کا وجوب بطریق اولیٰ ہوگا کہ اس میں حدث اکبر کا ازالہ مقصود ہے جبکہ وضو میں حدث اصغر کا ازالہ ہوتا ہے -

---

(۲۸) صحیح مسلم (ج ا ص ۱۲۹) باب خصال الفطرة-

(۲۹) ابو داؤد (ج ا ص ۱۲۵) باب صلوۃ من لایقیم صلبه فی الرکوع والسجود-

(۳۰) ابو داؤد (ج ا ص ۱۹) باب فی الاستنثار-

(۳۱) "حوالہ بالا"-

❶ حضرات حنفیہ کا استدلال وضو کیلئے تو انہی روایات سے ہے جن سے امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما نے استدلال کیا ہے، ایک تو "عشر من الفطرة" والی حدیث ہے اور دوسری حدیث المسی فی الصلوٰۃ، چونکہ حنفیہ کے یہاں مضمضہ اور استنشاق مثل مذہب شوافع ومالکیہ وضو میں سنت ہے، البتہ غسل میں واجب ہونے کیلئے ان حضرات کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" سے ہے، قرآن مجید کی اس آیت میں "فاطهروا" فرمایا گیا ہے جو مبالغہ پر دال ہے، کیونکہ زیادت لفظ زیادت معنی پر دلالت کرتا ہے اس لیے مبالغہ فی الطہارت مطلوب ہوگا، مبالغہ یا تو فی الکم ہوتا ہے اور یا فی الکیف، لیکن مبالغہ فی الکیف غیر معقول المعنی ہے اس کی کوئی شکل شریعت میں بیان نہیں کی گئی اور مبالغہ فی الکم کی دو صورتیں ہیں: ایک مبالغہ فی العدد کہ مرات غسل میں اضافہ کر دیا جائے اور دوسرا مبالغہ فی المغسولات کہ مغسولات کی تعداد بڑھا دی جائے، مبالغہ فی العدد تو اس لیے نہیں ہوسکتا کہ حدیث میں "فمن زاد علی هذا فقد اساء وتعدی وظلم" وارد ہوا ہے (۳۲) اور اس کا تعلق مبالغہ فی العدد ہی سے ہے اس لیے مبالغہ فی المغسولات مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ غسل جنابت میں جن جن اعضاء کا غسل ممکن ہے اگرچہ وہ من کل الوجوہ ظاہر جسد شمار نہ ہوتے ہوں بلکہ من وجہ ظاہر اور من وجہ داخل ہوں تب بھی غسل جنابت میں ان کا غسل ضروری ہے، لہذا داخل فم اور داخل انف جو حساً بھی من وجہ خارج اور من وجہ داخل ہیں اور شرعاً بھی خارج من وجہ اور داخل من وجہ ہیں صیغہ "فاطهروا" کے پیش نظر ان کا غسل ضروری ہوگا، اس لیے مضمضہ اور استنشاق کو غسل جنابت میں فرض کہا جائیگا۔

فم اور انف کا حساً خارج اور داخل ہونا تو ظاہر ہے اور شرعاً من وجہ داخل تو اس لیے ہے کہ صائم اگر لعاب دھن کو نگلتا رہے تو فساد صوم لازم نہیں آتا، اسی طرح ناک کی رطوبت اگر سانس کے ذریعہ سے اوپر چڑھا لی جائے اور اس کو نگل لیا جائے تو فساد صوم کا حکم نہیں لگایا جائیگا، وهكذا الحكم في الصلوٰۃ، اس سے معلوم ہوا کہ یہ من وجہ داخل ہیں اور خارج من وجہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر صائم کسی چیز کو اپنے منہ میں یا ناک میں ڈالے اور وہ حلق سے نیچے نہ اترے اور وہ واپس پھر اس کو خارج کر دے تو فساد صوم کا حکم نہیں لگایا جاتا اور دوسرے اعضائے خارجہ کی طرح اس کو بھی خارج کا حکم دیا جاتا ہے، اس لیے شرعاً من وجہ داخل من وجہ خارج کہا گیا۔

❷ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "عن النبي ﷺ قال: تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة" (۳۳)

(۳۲) ابن ماجہ (ص ۳۴) باب ماجاء في القصد في الوضوء وكراهية التعدي فيه۔

(۳۳) ترمذی (ج ۱ ص ۲۹) باب ماجاء ان تحت كل شعرة جنابة۔

چونکہ ناک کے اندر بھی بال ہوتے ہیں اس لیے غسل جنابت میں استنشاق فرض ہوگا اور بحالت جنابت تلاوت قرآن مجید ممنوع ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جنابت فم میں بھی ہوتی ہے، لہذا غسل جنابت میں مضمضہ بھی فرض ہوگا۔

● حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "یمضمض ویستنشق، ویعید الصلوٰۃ" (۳۴)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے۔

● ایسے ہی ابن سیرین کی روایت ہے فرماتے ہیں: "امر رسول الله ﷺ بالا ستنشاق من الجنابة ثلاثا" (۳۵)

باقی حنابلہ اور اسحٰق بن راہویہ نے وضو کے لیے مضمضہ اور استنشاق کے وجوب پر جن روایات سے استدلال کیا ہے ان کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں جو صیغہ امر وارد ہوا ہے وہ وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ استحباب کیلئے ہے اور ماقبل میں مذکورہ روایات یعنی "عشر من الفطرة" والی روایت، ایسے ہی حدیث المسی فی الصلوٰۃ اس کا قرینہ ہیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وَقِيلَ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ فَدَعَا بِوَضُوءٍ فَأَفْرَغَ عَلَى يَدِهِ فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ رَوَاهُ مَالِكٌ وَالنَّسَائِيُّ وَلِأَبِي دَاوُدَ نَحْوُهُ ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْجَامِعِ وَفِي الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ قِيلَ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ تَوَضَّأْ لَنَا وُضُوءَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا بِإِنَاءٍ

(۳۴) سنن الدار قطنی (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۳۵) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۱۱۵) باب ماروی فی المضمضة والاستنشاق فی غسل الجنابة۔

فَأَكْفَأَ مِنْهُ عَلَى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَقْبَلَ بِيَدَيْهِ وَأَدْبَرَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا كَانَ وُضُوءُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي رِوَايَةٍ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا بِثَلَاثِ غَرَفَاتٍ مِنْ مَاءٍ وَفِي أُخْرَى فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفَّةٍ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا وَفِي رِوَايَةٍ لِلْبُخَارِيِّ فَمَسَحَ رَأْسَهُ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَفِي أُخْرَى لَهُ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غَرْفَةٍ وَاحِدَةٍ (۳۶)

”حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ سرکار دو عالم ﷺ کس طرح وضو فرمایا کرتے تھے؟ حضرت عبداللہؓ نے وضو کا پانی منگوایا (جب پانی آگیا تو) انہوں نے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا اور انہیں دو دو مرتبہ دھویا، پھر تین مرتبہ کلی کی اور ناک میں پانی ڈال کر ناک کو تین مرتبہ جھاڑا، پھر اپنا منہ تین مرتبہ دھویا، پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو دو مرتبہ دھوئے، پھر دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اس طرح کہ دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے تک لے گئے اور پیچھے سے آگے تک لائے، یعنی انہوں نے اپنے سر کی اگلی جانب سے مسح شروع کیا اور دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر ان کو پھیر کر اسی جگہ واپس

(۳۶) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۱) فی کتاب الوضوء، باب مسح الراس کله، وباب غسل الرجلین الی الکعبین و (ص ۳۱، ۳۲) باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة، وباب مسح الراس مرة، و (ص ۳۳) باب الوضوء من التور، ومسلم (ج ۱ ص ۱۲۳) فی کتاب الطهارة، باب آخر فی صفة الوضوء، ومالک فی الموطا (ص ۱۲، ۱۳) فی الطهارة، باب العمل فی الوضوء، وابو داود (ج ۱ ص ۱۶) فی کتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبی ﷺ - والترمذی (ج ۱ ص ۱۶) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء انه یاخذ لراسه ماء جدیدا، و (ص ۱۷) باب فیمن توضا بعض وضوئه مرتین وبعضه ثلاثا، والنسائی (ج ۱ ص ۲۸) فی کتاب الطهارة، باب حد الغسل، وباب صفة مسح الراس، وباب عدد مسح الراس، وابن ماجة (ص ۳۴) فی کتاب الطهارة، باب ماجاء فی مسح الراس، والدارمی (ج ۱ ص ۱۸۸، ۱۸۹) فی کتاب الطهارة، باب الوضوء مرتین مرتین۔

لائے جہاں سے شروع کیا تھا اور پھر دونوں پاؤں کو دھویا۔

صحیحین میں یہ روایت اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ جس طرح آنحضرت ﷺ وضو کرتے تھے اسی طرح آپ ہمارے سامنے وضو کیجئے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے پانی کا برتن منگوایا (جب پانی کا برتن آگیا تو) انہوں نے اس سے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈال کر انہیں تین مرتبہ دھویا پھر ہاتھ برتن میں داخل کیا اور اس سے پانی نکالا پھر اسی ایک چلو سے کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، اس طرح انہوں نے تین مرتبہ کیا پھر انہوں نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر پانی نکالا اور تین مرتبہ منہ دھویا، پھر انہوں نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر پانی نکالا اور اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو دو مرتبہ دھوئے، پھر انہوں نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر نکالا اور سر کا مسح اس طرح کیا کہ اپنے دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور پھر پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور پھر اپنے دونوں پاؤں کو ٹخنوں تک دھویا پھر فرمایا کہ آنحضرت ﷺ کا یہی وضو تھا۔

ایک روایت میں اس طرح ہے کہ (مسح کیلئے) اپنے ہاتھوں کو آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور پھر پیچھے سے آگے کی طرف لائے یعنی اپنے سر کے اگلے حصہ سے مسح شروع کیا اور ہاتھوں کو گدی کی طرف لے گئے پھر گدی کی طرف سے وہیں لے آئے جہاں سے مسح شروع کیا تھا اور پھر اپنے پاؤں کو دھویا۔

ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ کلی کی، ناک میں پانی ڈالا اور تین چلو سے تین مرتبہ ناک صاف کی۔

ایک اور روایت کے الفاظ اس طرح ہیں کہ پس کلی کی اور ایک ہی چلو سے ناک میں پانی ڈالا اس طرح تین مرتبہ کیا۔

بخاری کی روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ پس سر کا مسح کیا اس طرح کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور یہ ایک مرتبہ کیا، پھر دونوں پاؤں کو ٹخنوں تک دھویا۔

اور بخاری ہی کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: پس کلی کی، اور صرف ایک چلو سے تین مرتبہ ناک صاف کی"۔

ثم مسح راسہ بیدیہ فاقبل بھما و ادبر

اقبال کے معنی ہیں پیچھے سے آگے کی طرف کو آنا اور ادبار کے معنی ہیں آگے سے پیچھے کی طرف کو

جانا، اس تفسیر سے شبہ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے مسح راس میں پہلے اقبال کیا اور جانب قفا سے مسح کی ابتداء کی گویہ جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ اور غیر مستحب ہے، چنانچہ جمہور ابتدائے مسح بمقدم راس کو مسنون اور مستحب کہتے ہیں۔

راوی نے "بدابمقدم راسہ" کے ساتھ اس کی تفسیر کرکے اس شبہ کو دور کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقدم راس سے مسح کو شروع کیا، اب "اقبل بھماوادبر" کے متعلق یا تو آپ یہ کہئے کہ اس میں واؤ مطلق جمع کیلئے ہے ترتیب ملحوظ نہیں اور یا پھر یہ کہئے کہ یہاں اقبال اور ادبار اپنے متعارف معنی میں مستعمل نہیں۔ "اقبل" کے معنی ہونگے آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور "ادبر" کے معنی ہوگئے پیچھے سے آگے کی طرف لائے۔

مقدار مسح راس میں فقہاء کا اختلاف

مسح راس کی مقدار میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک مسح راس میں استیعاب فرض ہے جبکہ حضرات شوافع اور حنفیہ استیعاب کو مسنون کہتے ہیں۔

پھر حضرت شوافع کے یہاں ادنیٰ مایطلق علیہ اسم المسح واجب ہے۔ "ولوشعرۃ واحدۃ"

اور حنفیہ کے یہاں ربع راس کا مسح فرض ہے۔ (۱)

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ایک تو اسی حضرت عبداللہ بن زید کی روایت سے ہے اس میں مسح راس کیلئے استیعاب مذکور ہے۔

ایسے ہی یہ حضرات قرآن مجید کی آیت "وَامْسَحُوابِرُءُوسِکُمْ" سے بھی استدلال کرتے ہیں، راس کا اطلاق چونکہ کل راس پر ہوتا ہے اور یہاں اس کی کوئی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے اس لیے کل راس کا مسح فرض ہوگا۔

شوافع کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے کہ اس میں مسح راس کا حکم دیا گیا ہے لیکن مقدار بیان نہیں کی گئی ہے بلکہ مطلق رکھا گیا ہے اور مطلق ادنیٰ فرد سے بھی ثابت ہو جاتا ہے، لہذا اگر ایک بال کا بھی مسح کیا گیا تو مطلق پر عمل ہو جائیگا اور فرض ادا ہو جائیگا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "أن النبی ﷺ توضا

(۱) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ا ص ۱۲۰)۔

ومسح بناصیته"۔ (۲)

اور جہاں تک آیت "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" کا تعلق ہے تو یہ مقدار مسح کے اعتبار سے مجمل ہے، یدین کے ساتھ "الی المرفقین" اور رجلین کے ساتھ "الی الکعبین" کے قیود مذکور ہیں اس لیے ان میں کوئی اجمال نہیں، لیکن مقدار مسح کی تعیین کیلئے کوئی قید مذکور نہیں، لہذا اس اجمال کی تفسیر کیلئے حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور حدیثیں دو قسم کی ہیں بعض میں استیعاب کا ذکر ہے۔ جیسا کہ حدیث باب میں ہے اور بعض میں ربع راس کا مسح مذکور ہے، جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت میں ہے، باقی روایات میں ربع سے کم کا کوئی ذکر نہیں، لہذا کہا جائیگا کہ ربع راس کا مسح فرض ہے اور استیعاب سنت ہے۔ ربع سے کم جائز نہیں ہے کیونکہ اگر ربع راس سے کم کا مسح جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے رسول اللہ ﷺ ایک دو مرتبہ ضرور اس کو اختیار فرماتے۔ (۳)

اور دوسری بات یہ ہے کہ مسح کہتے ہیں "امرار شی علی شی بطریق المماسة" کو یہاں شی اول سے مراد ید اور شی ثانی سے مراد راس ہے، لہذا مسح راس کے معنی ہوتے "امرار الید المبتلة علی الراس بطریق المماسة" یعنی مماسہ کے طور پر بھیگے ہوئے ہاتھ کو سر پر سے گذارنا، ہاتھ مقدار میں ربع راس کے قریب ہوتا ہے اور جب اس کا امرار کیا جائے تو ربع راس کے مسح کا تحقق ہو جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مسح کی حقیقت کے تحقق کیلئے ربع راس کے بقدر مسح ضروری ہے اور اس مقدار سے کم پر مسح کرنے سے مسح کی حقیقت ہی متحقق نہیں ہوسکتی، لہذا مسح ربع راس کو فرض کہا جائیگا اور اس سے کم کا مسح جائز نہیں ہوگا اور چونکہ حقیقت مسح اس سے زائد پر موقوف نہیں ہے لہذا زائد علی ربع الراس کے مسح کو فرض نہیں کہا جائیگا بلکہ سنت ہوگا۔

اور باقی زیر بحث روایت جس میں مسح راس کیلئے استیعاب مذکور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد فرضیت کے اثبات میں ناکافی ہے لہذا مالکیہ اور حنابلہ جو اس روایت سے مسح راس میں استیعاب کی فرضیت ثابت کرتے ہیں، یہ ان کے مدعی کیلئے مفید نہیں۔

فمضمض واستنشق من کف واحدة ففعل ذلک ثلاثا

مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت اور اختلاف فقہاء

مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت کے سلسلہ میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم میں پانچ

(۲) صحیح مسلم (ج ا ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین۔ (۳) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ا ص ۲۰۶)۔

صورتیں بیان کی ہیں : (۴)

❶ بغرفة واحدة وصلاً، یعنی ایک چلو سے مضمضہ اور استنشاق کیا جائے پھر اسی سے دوسرا مضمضہ اور استنشاق کرے اور پھر اسی سے تیسرا مضمضہ اور استنشاق کرے،

❷ بغرفة واحدة فصلاً یعنی ایک غرفہ لیکر اولاً اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور پھر اسی غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

❸ بغرفتین فصلاً، ایک غرفہ لیکر اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور دوسرا غرفہ لیکر اس سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

❹ بثلاث غرفات وصلاً، ایک غرفہ لیکر اس سے مضمضہ کرکے اور پھر اسی سے استنشاق کیا جائے، اور پھر اسی طرح دوسرے اور تیسرے غرفہ میں کیا جائے۔

❺ بست غرفات فصلاً، پہلے تین غرفہ سے مضمضہ کرے اور پھر تین غرفہ سے استنشاق کیا جائے،

ائمہ ثلاثہ مضمضہ اور استنشاق بثلاث غرفات وصلاً کو اولیٰ اور افضل کہتے ہیں اور حضرات حنفیہ بست غرفات فصلاً کو اولیٰ کہتے ہیں۔ (۵) اختلاف فقط اولویت اور عدم اولویت میں ہے ورنہ ہر ایک صورت پر سب کے نزدیک عمل جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید کی اسی روایت سے ہے جو مختلف صیغوں کے ساتھ مروی ہے اور اس میں مضمضہ اور استنشاق کیلئے ثلاث غرفات بالوصل کو اختیار کیا گیا ہے۔

حضرات حنفیہ کے دلائل

❶ حنفیہ کا استدلال حضرت شقیق بن سلمہ کی روایت سے ہے جس کو حافظ ابن سکن نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے : "قال: شهدت علی بن ابی طالب، وعثمان بن عفان رضی الله عنهما، توضآ ثلاثاً ثلاثاً، وافردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالا: هٰكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ" (٦)

(۴) شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

(۵) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۶۷)۔

(٦) تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۷۹)۔

۷ "عن ابی حیۃ قال رایت علیاً توضا فغسل کفیہ حتی انقاھماثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً وغسل وجھہ ثلاثاً وذراعیہ ثلاثاً ومسح براسہ مرۃ ثم غسل قدمیہ الی الکعبین ثم قام فاخذ فضل طھورہ فشربہ وھو قائم ثم قال احببت ان اریکم کیف کان طھور رسول اللہ ﷺ " (۷)

۸ "عن طلحۃ عن ابیہ عن جدہ قال : دخلت یعنی علی النبی ﷺ وھویتوضا والمآء یسیل من وجھہ ولحیتہ علی صدرہ فرایتہ یفصل بین المضمضۃ والاستنشاق " (۸)

۹ ایسے ہی معجم طبرانی میں طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کعب بن عمرو الیمامی کے طریق سے یہ روایت نقل کی گئی ہے : "ان رسول اللہ ﷺ توضا فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً یاخذ لکل واحدۃ ماءً جدیداً (۹)

یہ تمام روایات حنفیہ کے مسلک پر صراحۃً دلالت کرتی ہیں ، لہذا مضمضہ اور استنشاق میں بجائے وصل کے فصل کو افضل اور اولیٰ کہا جائیگا -

نیز قیاس سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بقیہ اعضاء میں سے ہر عضو کیلئے مستقل ماء جدید ہونا چاہیئے اور چونکہ فم اور انف دونوں مستقل مستقل عضو ہیں اس لیے ان میں سے بھی ہر ایک کیلئے ماء جدید افضل ہوگا -

ایسے ہی ترتیب یہ ہے کہ ایک عضو سے فارغ ہوکر دوسرے عضو کو شروع کیا جائے اور وصل کی صورت میں چونکہ اس پر عمل ممکن نہیں ، اس لیے فصل ہی کو مناسب اور افضل کہا جائیگا -

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کے جوابات

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ کی روایت کا تو اس کے متعلق علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے جواب میں سب سے بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ آپ ﷺ نے بیان جواز کیلئے ایسا کیا تھا - (۱۰)

یہ بھی ممکن ہے کہ قلت ماء یا اور کسی عذر کی بنا پر ایسا کیا گیا ہو -

---

(۷) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۷) باب فی وضوء النبی ﷺ کیف کان-

(۸) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۸ ، ۱۹) باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق-

(۹) دیکھئے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۷)-

(۱۰) عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۹)-

ملا علی قاری نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ "من غرفة واحدة" اور "من کفة واحدة" میں "مضمض" اور "استنشق" کا تنازع ہو رہا ہے، اصل میں تھا "مضمض من کفة واستنشق من کفة"۔ پھر پہلے والے "من کفة" کو حذف کر دیا، اس لیے یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی کف سے مضمضہ اور استنشاق کیا گیا ہے بلکہ ایک کف سے مضمضہ اور دوسرے علیحدہ کف سے استنشاق مراد ہے (۱۱)

شیخ ابن ہمام نے یہ جواب دیا ہے کہ "من کفة واحدة" احتراز عن الکفین معاً کیلئے لایا گیا ہے، یعنی ایک ہی کف سے پانی لیتے تھے دونوں کف بیک وقت استعمال نہیں فرماتے تھے۔

اور یا یہ کہیئے "من کفة واحدة" سے یہ بتانا مقصود ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں کیلئے دایاں ہاتھ استعمال کیا گیا ہے چونکہ یہ شبہ ہو رہا تھا کہ شاید مضمضہ کیلئے تو دایاں ہاتھ استعمال کیا ہو لیکن استنشاق کیلئے بایاں ہاتھ، تو اس شبہ کے ازالہ کیلئے "من کفة واحدة" فرمایا، یعنی مضمضہ اور استنشاق دونوں کیلئے دایاں ہاتھ استعمال کیا۔ (۱۲)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ رَجَعْنَا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِمَاءٍ بِالطَّرِيقِ تَعَجَّلَ قَوْمٌ عِنْدَ الْعَصْرِ فَتَوَضَّؤُا وَهُمْ عُجَّالٌ فَانْتَهَيْنَا إِلَيْهِمْ وَأَعْقَابُهُمْ تَلُوحُ لَمْ يَمَسَّهَا الْمَاءُ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۳)

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مکہ

(۱۱) مرقاة (ج ۲ ص ۱۳)۔

(۱۲) فتح القدیر (ج ا ص ۲۴)۔

(۱۳) الحدیث اخرجه البخاری (ج ا ص ۱۴) فی کتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم، وفی باب من اعاد الحدیث ثلاثا لیفهم (ص ۲۰) وفی کتاب الوضوء (ج ا ص ۲۸) باب غسل الرجلین ولایمسح علی القدمین، ومسلم واللفظ له (ج ا ص ۱۲۵) فی کتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرجلین بکمالهما، وابو داود (ج ا ص ۱۳) فی کتاب الطهارة، باب فی اسباغ الوضوء - والنسائی (ج ا ص ۳۰) فی الطهارة، باب ایجاب غسل الرجلین، وابن ماجة (ص ۳۵) فی کتاب الطهارة، باب غسل العراقیب -

سے مدینہ کو واپس لوٹے یہاں تک کہ جس وقت ہم پانی پر پہنچے جو راستہ میں تھا تو کچھ لوگوں نے نماز عصر کے وقت جلدی کی چنانچہ انہوں نے جلدی جلدی وضوء کیا پس جب ہم ان لوگوں کے پاس پہنچے تو دیکھا کہ ان کی ایڑیاں چمک رہی تھیں، (یعنی خشک رہ گئی تھیں کیونکہ) ان تک پانی نہیں پہنچا تھا، (ان کی خشک ایڑیوں کو دیکھ کر) آنحضرت ﷺ نے فرمایا ویل (خرابی) ہے ایڑیوں کے لیئے آگ سے: وضو کو پورا کرو۔"

ویل

ویل کے معنی حزن، ہلاکت اور مشقت کے آتے ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ویل جہنم کی ایک وادی کا نام ہے، چنانچہ اس کی تائید صحیح ابن حبان میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے: "عن رسول اللہ ﷺ "ویل واد فی جھنم یھوی فیه الکافر سبعین خریفا قبل ان یبلغ قعرھا" (۱۴)

اعقاب

اعقاب عقب کی جمع ہے ایڑی کو کہتے ہیں، اس لیے بعض حضرات نے یہاں مضاف کی تقدیر مانی ہیں، یعنی "ویل لاصحاب الاعقاب" اور بعض نے کہا کہ چونکہ یہ عذاب اعقاب کے ساتھ مختص ہوگا اس لیے تقدیر مضاف کی حاجت نہیں - (۱۵)

حالت عدم تخفف میں فریضہ رجلین

حالت عدم تخفف میں فریضہ رجلین میں اختلاف ہے اور اس بارے میں چار اقوال ہیں -

❶ ائمہ اربعہ اور جمہور اہل سنت وجماعت کے نزدیک وضو میں غسل رجلین عدم تخفف کے وقت فرض ہے -

❷ اہل تشیع میں ایک فرقہ امامیہ کہلاتا ہے ان کے نزدیک مسح رجلین فرض ہے -

---

(۱۴) دیکھیے موارد الظمان (ص ۶۳۹) باب فی صفة جھنم-

(۱۵) شرح الطیبی (ج ۲ ص ٦٦)-

❺ حسن بصری ، محمد بن جریر طبری (۱٦) اور ابو علی جبائی کہتے ہیں کہ دونوں میں اختیار ہے چاہے غسل کرے اور چاہے مسح کرے یعنی لاعلی التعیین دونوں میں سے ایک فرض ہے -

❻ اور اہل ظاہر کے یہاں غسل اور مسح دونوں فرض ہیں - (۱۷)

اہل تشیع کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ وَاَرۡجُلَكُمۡ اِلَى الۡكَعۡبَيۡنِ" میں قرات جر سے ہے اور وہ "ارجل" کو "رؤس" پر معطوف مانتے ہیں اور اس کو "وامسحوا" کے ماتحت داخل کرتے ہیں اور قرات نصب کو منصوب بنزع الخافض بتاتے ہیں ، "کما فی قولہ تعالٰی "وَاخۡتَارَ مُوۡسٰى قَوۡمَهٗ سَبۡعِيۡنَ رَجُلًا" ای واختار موسٰی من قومہ" تو یہاں جس طرح "قومہ" منصوب بنزع الخافض ہے اسی طرح قرات نصب میں "ارجلکم" بھی منصوب بنزع الخافض ہے - اور "بارجلکم" کے معنی ہیں -

اہل تشیع کی بوالعجبی دیکھئے کہ مسح علی الخفین جو روایات متواترہ سے ثابت ہے اس کا تو انکار کرتے ہیں اور مسح رجلین جس کے ثبوت میں نہیں بلکہ خلاف میں رسول اللہ ﷺ کے وضو کو نقل کرنے والے تقریباً بائیس صحابہ تمام متفق ہیں اس کے قائل ہیں -

تنبیہ

حضرت علی ، حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہم سے جواز المسح علی الرجلین نقل ہوا ہے لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ان تمام سے رجوع ثابت ہے ، چنانچہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلٰی نے تمام صحابہ کا غسل رجلین پر اجماع نقل کیا ہے - (۱۸)

جمہور کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں "ویل للاعقاب من

(۱٦) ولیعلم ان اسم محمد بن جریر وافق فیہ اثنان احدھما من علمائنا وھو ابو جعفرمحمد بن جریر الطبری الامام المحدث صاحب التصانیف الباھرۃ منھا التفسیر الذی لم یؤلف مثلہ ، مات سنۃ عشر وثلاث مائۃ ، وثانیھما من علماء الروافض وھو ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری صاحب التصانیف، منھا کتاب الرواۃ عن اھل البیت ، قال الحافظ ابن حجرؒ فی لسان المیزان بعد ماطال الکلام فی مدح الاول و تقبیح الثانی : لعل ماحکی عن محمد بن جریر الطبری فی الاکتفاء فی الوضوء بمسح الرجلین انما ھو ھذا الرافضی فانہ مذھبھم ، انتھٰی کذا فی السعایۃ (ج ۱ ص ۳۴)-

(۱۷) السعایۃ (ج ۱ ص ۳۳ ، ۳۴)-

(۱۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲٦٦)-

النار اسبغوا الوضوء" فرمایا گیا ہے، چونکہ اگر مسح رجلین کی گنجائش ہوتی تو آپ ﷺ اتنی سخت وعید ارشاد نہ فرماتے۔

نیز جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کو روایت کرنے والے تمام صحابہ رجلین کیلئے غسل کو نقل کرتے ہیں، کہیں بھی کم از کم بیان جواز کیلئے مسح علی الرجلین منقول نہیں ہوا۔

اور قرآن مجید کی آیت "وارجلکم الی الکعبین" درحقیقت جمہور ہی کی دلیل ہے قرات نصب کی صورت میں واضح ہے کہ اس کا عطف "وجوھکم" پر ہے اور "فاغسلوا" کے ماتحت داخل ہے، اور خود حدیث رسول اللہ ﷺ میں اس آیت کی تفسیر موجود ہے، چنانچہ حضرت عمرو بن عبسہؓ کی ایک طویل روایت ہے اس میں رجلین کو مغسولات ہی میں شمار کیا گیا ہے: "ثم یغسل قدمیه الی الکعبین کما امره الله عزوجل" (۱۹)۔

نیز آیت میں "الی الکعبین" کی تحدید بھی "ارجلکم" کو مغسولات میں داخل کرنے کا ایک مضبوط قرینہ ہے، جس طرح "ایدی" کے لیے "الی المرافق" کو غایت بتایا گیا ہے اسی طرح "ارجل" کے لیے "الی الکعبین" غایت ہوگی، کعبین سے وہ ٹخنے مراد ہیں جو منتہائے قدم پر دونوں جانب واقع ہیں اور وہ غسل کی غایت ہوتے ہیں اگر مسح مراد ہوتا تو "الی الکعاب" ہونا چاہیے تھا جو ہر قدم کے وسط میں ایک ہوتا ہے اور اسی کو مسح کی غایت بنایا جاتا ہے۔

نیز قیاس بھی اس کی تائید کرتا ہے چونکہ ارجل پر میل کچیل ہوتا ہے اس لیے ان کیلئے غسل ہی مناسب ہے۔

رہا اہل تشیع کا استدلال تو اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں: ❶ اول یہ کہ قرات جر، جر جوار پر محمول ہے، جیسے کہ عذاب یوم الیم، جحر ضب خرب، ماء بیر بارد، ان تینوں امثلہ میں ہے، ان میں مضاف الیہ کے بعد جو مضاف کی صفت مذکور ہے اس کو مضاف الیہ کے جوار میں ہونے کی بنا پر مجرور پڑھا گیا ہے، حالانکہ وہ مرفوع ہے کیونکہ وہ مضاف مرفوع کی صفت ہے تو اسی طرح "ارجلکم" "رؤسکم" کے جوار میں واقع ہے اس لیے ایک قرات میں مجرور پڑھ لیا گیا ہے، ورنہ درحقیقت وہ منصوب ہے اور "وجوھکم" پر معطوف ہے۔

بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جر جوار وہاں ہوتا ہے جہاں پر معطوفات کا سلسلہ نہ ہو، یعنی کسی معطوف پر بذریعہ عطف جر جوار نہیں لایا جاتا اور یہاں چونکہ سلسلہ عطف کا ہے اس لیے "ارجلکم"

---

(۱۹) سنن الدارقطنی (ج ا ص ۱۰۸) باب ماروی فی فضل الوضوء واستیعاب جمیع القدم فی الوضوء بالماء۔

کے جر کو جر جوار پر حمل کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محققین نحاۃ کے یہاں جر جوار عطف میں بھی درست اور جائز ہے اور صرف جائز ہی نہیں بلکہ کلام فصیح میں اس کا وقوع بھی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں "باکواب واباریق وکاس من معین" فرمایا گیا ہے اور آگے چل کر "وحور عین" مذکور ہے، یہاں پر "حور عین" میں ایک قرات جر کی ہے حالانکہ معطوفات کا سلسلہ ہے اور اس کا جر "اکواب" کے جوار کی وجہ سے ہے کیونکہ "حور عین" کا عطف "اکواب" پر درست نہیں بلکہ اس کا عطف "ویطوف علیهم ولدان مخلدون" میں "ولدان" پر ہے جو کہ مرفوع ہے۔

ایسے ہی مشہور شاعر نابغہ کا شعر ہے:

"لم یبق الا اسیر غیر منفلت، وموثق فی حبال القد مجنوب"

یہاں بھی "موثق" کا عطف "اسیر" پر ہے جو کہ مرفوع ہے لیکن "منفلت" کے جوار میں واقع ہونے کی بنا پر "موثق" کو مجرور پڑھا گیا ہے۔ (۲۰)

❷ دوسرا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ بسا اوقات دو فعل یا شبہ فعل قریب المعنی ہوتے ہیں اور ان کے علیحدہ علیحدہ متعلق ہوتے ہیں تو ایسا کرتے ہیں کہ ایک فعل یا شبہ فعل کو حذف کر دیتے ہیں اور اس کے متعلق کا عطف دوسرے فعل یا شبہ فعل کے متعلق پر کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کہ اس شعر میں ہے:

"یالیت بعلک قد غدا، متقلداً سیفاً ورمحا"

اصل عبارت تھی "متقلداًسیفاًوحاملاًرمحا" مگر "حاملاً" شبہ فعل کو حذف کر دیا اور اس کے مفعول "رمحا" کا عطف پہلے شبہ فعل "متقلداً" کے مفعول "سیفاً" پر کر دیا ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے شاعر کا قول ہے:

"اذا ما الغانیات برزن یوماً وزججن الحواجب والعیونا"

اصل میں "وزججن الحواجب وکحلن العیونا" تھا "کحلن" فعل کو حذف کرکے اس کے مفعول "العیون" کو پہلے فعل "زججن" کے مفعول "الحواجب" پر عطف کر دیا گیا ہے۔

ایسے ہی "علفتها تبنا وماءً بارداً" اصل میں تھا "علفتها تبناًوسقیتها ماءً بارداً" یہاں بھی "سقیتها" کو حذف کر دیا ہے اور "ماءً بارداً" کا عطف "تبناً" پر کر دیا ہے۔

(۲۰) دیکھئے روح المعانی (ج ۴ ص ۷۶)۔

اسی طرح آیت وضو میں "وامسحوابرؤسکم واغسلواارجلکم" تھا "اغسلوا" کو حذف کرکے "ارجلکم" کا "رؤسکم" پر عطف کر دیا گیا ہے۔ (۲۱)

❸ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرات جر کو حالت تخفف پر حمل کیا جائیگا، یہ جائز نہیں کہ عدم تخفف کی حالت میں اس سے جواز مسح ثابت کیا جائے، کیونکہ قرات نصب حالت عدم تخفف ہی پر محمول ہے اس طرح دونوں قراتوں پر عمل ہو جائیگا اور ہر ایک قرات سے مستقل طور پر ایک حکم مستنبط ہوگا۔

❹ چوتھا جواب: یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رجلین کے غسل میں کثرت دعک کی بنا پر اسراف ماء کا مظنہ تھا، اس لیے "رؤسکم" پر عطف کرکے اعتدال کی تعلیم دی گئی ہے اور اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ غسل رجلین میں اسراف نہ کیا جائے اس سے "ارجلکم" (جو کہ مغسولات کے قبیل سے ہے) کو "رؤسکم" (جو کہ ممسوحات کے قبیل سے ہے) کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ بھی معلوم ہوگئی، نیز اس ترتیب پر ذکر کرنے میں ترتیب مسنون کی طرف بھی اشارہ ہے۔

❺ پانچواں جواب۔ امام طحاویؒ اور ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ مسح رجلین کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہوگیا (۲۲) لہذا اب مسح رجلین جائز نہیں ہے۔

* وعن المُغِيرَةِ بنِ شُعْبَةَ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى الْخُفَّيْنِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۳)

"حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا چنانچہ آپ ﷺ نے مقدار ناصیہ، عمامہ اور خفین پر مسح فرمایا"۔

---

(۲۱) دیکھئے روح المعانی (ج ۳ ص ۷۷) نیز دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۶۷)۔

(۲۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

(۲۳) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۴) فی کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین، والنسائی (ج ۱ ص ۲۹، ۳۰) فی الطہارۃ، باب المسح علی العمامۃ مع الناصیۃ - وابو داود (ج ۱ ص ۲۰) فی الطہارۃ، باب المسح علی الخفین - والترمذی (ج ۱ ص ۲۹) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والعمامۃ۔

مسئلہ مسح علی العمامہ

مسح علی العمامہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ مسح علی العمامہ پر اقتصار کو ناجائز کہتے ہیں۔

جبکہ امام احمدؒ، داؤد ظاہریؒ، اسحق بن راہویہؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اوزاعیؒ اور محمد بن جریرؒ مسح علی العمامہ کو جائز مانتے ہیں، اور صرف مسح علی العمامہ پر اقتصار ان کے نزدیک درست ہے۔ (۲۴) البتہ امام احمدؒ نے مسح علی العمامہ پر اقتصار کے جواز کیلئے تین شرطیں لگائی ہیں: ① عمامہ کا بحالت طہارت سر پر باندھنا، ② کسی ایسے حصہ کا جو عادۃً مکشوف نہیں ہوتا غیر مکشوف ہونا، ③ عمامہ کا علی طریق المسلمین سر پر باندھنا، طریق مسلمین کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ یا تو ایک پیچ ٹھوڑی کے نیچے نکالا گیا ہو، اور یا پھر پیچھے کی جانب شملہ چھوڑا گیا ہو، اگر یہ تین شرطیں پائی جائینگی تو مسح علی العمامہ جائز ہے ورنہ نہیں۔ (۲۵)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اقتصار المسح علی العمامہ کو تو جائز نہیں کہتے البتہ اس کے قائل ہیں کہ مقدار فرض کے بقدر راس کا مسح کر لینے کے بعد سنت استیعاب مسح علی العمامہ سے حاصل ہو جاتی ہے، ابن العربیؒ نے حنفیہ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے کہ وہ بقدر فرض راس کا مسح کر لینے کے بعد سنت استیعاب کو مسح علی العمامہ کے ذریعہ سے معتبر مانتے ہیں، لیکن حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ تتبع کتب احناف کے باوجود مجھے یہ نقل کہیں نہیں ملی۔ (۲۶)

امام احمد بن حنبلؒ و من وافقہ کا استدلال ایک تو اسی حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے جس میں مسح علی العمامہ مذکور ہے۔

اسی طرح یہ حضرات حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں: "عن ثوبان قال: بعث رسول اللہ ﷺ سریة فاصابھم البرد فلما قدموا علی رسول اللہ ﷺ امرھم ان یمسحوا علی العصائب (ای العمائم) والتساخین (ای الخفاف) " (۲۷)

---

(۲۴) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۴۰۷)۔

(۲۵) دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۸۶) نیز دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۱۸۵)۔

(۲۶) دیکھئے العرف الشذی (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۲۷) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب المسح علی العمامة۔

ان کی تیسری دلیل حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "ان النبی ﷺ مسح علی الخفین والخمار" (ای العمامة) (۲۸)

چوتھی دلیل حضرت عمرو بن امیہ ضمری کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "رایت النبی ﷺ یمسح علی عمامتہ وخفیہ" (۲۹)

ان تمام روایات سے مسح علی العمامہ کا جواز معلوم ہوتا ہے

ائمہ ثلاثہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت وضو سے ہے آیت وضو میں "وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ" فرمایا گیا ہے، "برؤسکم" میں "با" الصاق کیلئے ہے اس لیے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسح راس میں الصاق ید بالراس ہونا چاہیئے اور مسح علی العمامہ میں وہ مفقود ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مسح راس کی فرضیت آیت وضو سے ثبوتاً ودلالۃً قطعی اور یقینی ہے اور یہ اخبار آحاد ثبوتاً تو ظنی ہیں ہی، مگر یہ دلالۃً بھی ظنی ہیں اس لیے مسح راس جو دلیل قطعی سے ثابت ہے اس کی فرضیت مسح علی العمامہ سے ادا نہ ہوگی جو ظنی ہے کوئی ایسی شئی جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہو اس کا بدل کوئی ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت شئی نہیں ہوسکتی اور یہاں اول تو حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں اضطراب ہے کہیں "مسح علی العمامہ" ہے کہیں "مسح علی ناصیتہ وعمامتہ" ہے کہیں "مسح علی جانب عمامتہ" ہے اور کہیں "وضع یدہ علی عمامتہ" مذکور ہے (۱) نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ نے مقدار فرض یعنی ربع راس پر مسح کرنے کے بعد مسح علی العمامہ کیا ہو، جیسے کہ "فمسح بنا صیتہ وعلی العمامة" سے ظاہر ہے اور یہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے اور جن روایات میں فقط مسح علی العمامہ کا ذکر ہے تو ان میں اختصار کیا گیا ہے، اس لیے یہ روایات بھی ان روایات پر محمول ہیں جن میں مسح علی العمامہ کے ساتھ مسح علی الناصیہ بھی مذکور ہے، لہذا حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے اقتصار علی مسح العمامہ کے جواز پر استدلال درست نہ ہوگا۔

اور دوسری روایات میں یہ احتمال ہے کہ ممکن ہے حضور ﷺ نے مسح علی الراس ہی کیا ہو اور مسح علی الراس کے بعد عمامہ کو درست کیا ہو اور راوی کو یہ مغالطہ پیش آیا ہو کہ شاید مسح علی العمامہ کیا ہے،

---

(۲۸) ترمذی (ج ۱ ص ۲۹) باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والعمامة۔

(۲۹) بخاری (ج ۱ ص ۳۳) باب المسح علی الخفین۔

(۱) دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۵۱)۔

جیسے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے : ”عن انس بن مالکؓ قال : رایت رسول اللہ ﷺ یتوضا وعلیہ عمامة قطریة فادخل یدہ من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ولم ینقض العمامة“۔ (۲)

اس روایت سے صاف معلوم ہورہا ہے کہ مسح راس پر ہوا ہے۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپ ﷺ کا مسح علی العمامہ عذر کی وجہ سے تھا اور عذر کے احکام جدا ہوتے ہیں ، چنانچہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے آپ ﷺ کو اس وقت زکام یا سر میں درد ہوا ہو جس کی بنا پر آپ ﷺ نے مسح علی العمامہ کیا ہو۔ (۳) جیسے کہ حضرت ثوبانؓ کی روایت میں ہے : ”قال : بعث رسول اللہ ﷺ سریة فاصابهم البرد فلما قدموا علی رسول اللہ ﷺ امرهم ان یمسحو علی العصائب (ای العمائم) والتساخین“ (۴)

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ موطا میں فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں مسح علی العمامہ جائز تھا بعد میں منسوخ ہوگیا۔ (۵)

الفصل الثانی

* وعن * سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَرَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَالدَّارِمِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ وَزَادُوا فِي أَوَّلِهِ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا وُضُوءَ لَهُ (۱)

”سرکار دو عالم رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے (وضو کے وقت) اللہ کا نام نہیں لیا

(۲) ابو داؤد (ج ا ص ۱۹ ، ۲۰) باب المسح علی العمامة۔

(۳) دیکھئے عارضة الاحوذی (ج ا ص ۱۵۲)۔

(۴) ابو داؤد (ج ا ص ۱۹)۔

(۵) الموطا للامام محمدؒ (ص ۷۱) باب المسح علی العمامة والخمار۔

(۶) الحدیث اخرجه الترمذی (ج ا ص ۱۳) فی ابواب الطهارة ، باب فی التسمیة عند الوضوء ، وابن ماجه (ص ۳۲) فی کتاب الطهارة ، باب ماجاء فی التسمیة فی الوضوء ، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۴۱۸) وابو داود (ج ا ص ۱۳ ، ۱۴) فی کتاب الطهارة ، باب فی التسمیة علی الوضوء - والدارمی (ج ا ص ۱۸۷) فی کتاب الطهارة ، باب التسمیة فی الوضوء۔

اس کا وضو نہیں ہوا۔"

مسئلہ تسمیہ عندالوضوء

تسمیہ عندالوضو کی حیثیت میں اختلاف ہے، چنانچہ جمہور علماء امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، اور امام شافعیؒ تسمیہ عندالوضو کو مسنون کہتے ہیں واجب نہیں کہتے، وھواظھر الروایتین عن احمد۔

امام احمدؒ کی دوسری روایت کے مطابق اسی طرح اہل ظاہر اور اسحٰق بن راہویہؒ کے نزدیک تسمیہ عندالوضو واجب اور ضروری ہے، البتہ امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں اگر عامداً تسمیہ کو ترک کر دیا تو وضو نہیں ہوگا اعادہ ضروری ہوگا اور اگر ناسیاً یا یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ تسمیہ واجب نہیں ہے تسمیہ کو ترک کر دیا تو وضو ہو جائیگا، جبکہ اہل ظاہر اس کو ہر حال میں واجب کہتے ہیں۔ (۷) اور حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے بھی وجوب تسمیہ عندالوضو کا قول اختیار کیا ہے، لیکن ان کے شاگرد حافظ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں کہ یہ میرے شیخ کے ان چند تفردات میں سے ہے جو قابل قبول نہیں (۸)

بہرحال قائلین وجوب کا استدلال حضرت سعید بن زیدؓ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے جس میں "لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ" فرمایا گیا ہے۔

❶ جمہور کا استدلال ایک تو قرآن مجید میں آیت وضو سے ہے اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں ہے، اگر تسمیہ فرض ہوتا تو اس کا بھی آیت میں ذکر ہوتا، لہذا اب اگر خبر واحد سے فرضیت ثابت کی جائے تو زیادت علی کتاب اللہ بخبر الواحد لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں۔

❷ سنن دار قطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے یہ روایت مروی ہے: "قال رسول اللہ ﷺ: من توضاو ذکر اسم اللہ تطھر جسدہ کلہ، ومن توضاولم یذکر اسم اللہ لم یتطھر الاموضع الوضوء"(۹)

اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے البتہ تسمیہ کے ساتھ وہ کامل ہوتا ہے۔

❸ "عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: یا اباھریرۃ! اذاتوضات فقل بسم اللہ والحمدللہ

---

(۷) دیکھئے المجموع شرح المھذب (ج ۱ ص ۳۴۶)۔

(۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۹) دیکھئے سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۷۳ - ۷۵) باب التسمیۃ علی الوضوء۔

فان حفظتک لاتبرح تکتب لک الحسنات حتی تحدث من ذلک الوضوء" (۱۰)
اس روایت میں بسم اللہ کے ساتھ الحمدللہ کا بھی ذکر ہے حالانکہ الحمدللہ کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ، لہذا عندالوضو بسم اللہ کہنا بھی واجب نہیں ہوگا۔

● حدیث المسیٔ فی الصلوٰۃ میں رسول اللہ ﷺ نے تمام واجبات وضو بیان کئے ہیں اگر تسمیہ بھی واجبات میں سے ہوتا تو موقعہ تعلیم کی اہمیت کے پیش نظر آپ ﷺ اس کو ضرور بیان کرتے لیکن وہاں بھی تسمیہ مذکور نہیں۔

● جو صحابہؓ رسول اللہ ﷺ کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہیں باوجودیکہ انہوں نے فرائض کے ساتھ سنن اور مستحبات کو بھی نقل کیا ہے لیکن تسمیہ اکثر روایات میں مذکور نہیں ، اس لیے اس کا وجوب تسلیم نہیں کیا جائیگا۔

اور جہاں تک "لاوضوء" والی زیر بحث روایت کا تعلق ہے تو اول تو یہ روایت ضعیف ہے سنداً درجہ صحت کو نہیں پہنچتی، بلکہ تسمیہ عندالوضو کے بارے جتنی روایات ہیں وہ سب ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ فرماتے ہیں: "لااعلم فی ھذا الباب حدیثالہ اسناد جید" (۱۱) اور حافظ منذریؒ فرماتے ہیں: "وفی ھذا الباب احادیث لیست اسانیدھا مستقیمۃ" (۱۲) لہذا ایسی روایات سے تسمیہ عندالوضو کی فرضیت پر استدلال کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

اور اگر صحت حدیث کو تسلیم کرلیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہاں پر "لا" نفی کمال پر محمول ہے ، اگر لفظ "لا" کو جنس کی نفی میں حقیقت اور کمال کی نفی میں مجاز قرار دیا جائے تو ہم مجاز پر حمل کرینگے اور سابقہ دلائل کو حمل علی المجاز کے لیے قرینہ قرار دینگے ، رہا یہ سوال کہ یہ مجاز تو ہے لیکن کیا متعارف بھی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ متعارف ہے اور بکثرت مستعمل ہے ، چنانچہ "لاصلوٰۃ لجار المسجد الافی المسجد" (۱۳) ، "لاصلوٰۃ بحضرۃ الطعام" (۱۴) ، "لاایمان لمن لاامانۃ لہ

(۱۰) مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۲۰) باب التسمیۃ عندالوضوء۔

(۱۱) ترمذی (ج ۱ ص ۱۳)۔

(۱۲) مختصر سنن ابی داود للحافظ المنذری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۱۳) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۴۱۹ ، ۴۲۰) کتاب الصلاۃ ، باب الحث لجار المسجد علی الصلاۃ فیہ الامن عذر۔

(۱۴) صحیح مسلم (ج ۱ ، ۲۸۰) فی کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ ، باب کراھیۃ الصلاۃ بحضرۃ الطعام الذی یریدا کلہ فی الحال۔

ولا دین لمن لا عہد لہ" (۱۵)، ان تمام احادیث میں "لا" کا استعمال نفی کمال ہی کے لیے ہوا ہے۔

اور اگر "لا" کو حقیقت پر حمل کیا جائے تب بھی یہ روایت ہمارے خلاف نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں اس کو "تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم" کے قبیل سے قرار دیا جائیگا، چنانچہ بلغاء کے یہاں یہ عام ہے کہ وہ کسی ناقص چیز کو مبالغۃً بمنزلہ معدوم قرار دیتے ہیں تو یہاں ترک تسمیہ سے اگرچہ وضو ہو جاتا ہے لیکن چونکہ ناقص ہوتا ہے اس لیے اس کو بمنزلہ معدوم قرار دیکر "لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ" فرمایا گیا۔

اور یا پھر یہ کہئے کہ "لا" مشترک بین نفی الجنس ونفی الکمال ہے، لہذا یہ روایت مجمل اور مبہم ہوگی اور دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس کے لیے تفسیر قرار دی جائیگی، اس لیے مبہم کو مفسر پر حمل کر کے "لا" کو نفی کمال کیلئے قرار دیا جائیگا۔

تنبیہ

واضح رہے کہ یہاں اس روایت کے آخر میں ایک لفظی غلطی ہے ممکن ہے کاتب وغیرہ کا سہو ہو، روایت کے آخر میں ہے: "والدارمی عن ابی سعید الخدری رضی اللّٰہ عنہ عن ابیہ" یہ غلط ہے، صحیح اس طرح ہے "عن ابی سعید الخدری عن النبی ﷺ" کیونکہ رسول اللّٰہ ﷺ سے روایت کرنے والے خود حضرت ابو سعید خدریؓ ہیں نہ کہ ان کے والد، چنانچہ سنن دارمی میں اس روایت کی سند یوں ہے: "اخبرنا عبید اللّٰہ بن سعید، ثنا ابو عامر العقدی، ثنا کثیر بن زید، حدثنی ربیع بن عبدالرحمن بن ابی سعید الخدری، عن ابیہ، عن جدہ، عن النبی ﷺ، قال: لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ" (۱۶)

اس سے معلوم ہوا کہ صاحب مشکوٰۃ کی عبارت میں دو جگہوں پر سہو ہوا ہے: ایک تو یہی سند میں ہے اور دوسرا یہ کہ صاحب مشکوٰۃ نے آخر میں فرمایا ہے: "وزادوا فی اولہ لاصلٰوۃ لمن لا وضوء لہ" یعنی احمد"، ابو داؤد اور دارمی نے اس روایت کے شروع میں "لاصلٰوۃ لمن لاوضوء لہ" کے جملہ کا اضافہ کیا ہے، حالانکہ سنن دارمی کی روایت کے شروع میں یہ اضافہ موجود نہیں ہے۔ (۱۷)

---

(۱۵) مسند احمد (ج: ۳، ص ۱۳۵، ۱۵۴)۔

(۱۶) سنن دارمی (ج ۱ ص ۱۸۷) باب التسمیۃ فی الوضوء۔

(۱۷) مرقاۃ (ج ۲ ص ۱۸)۔

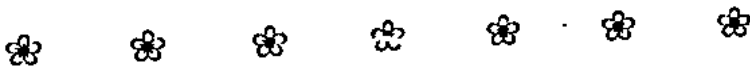
وعن لَقِيطِ بْنِ صَبِرَةَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَخْبِرْنِي عَنِ الْوُضُوءِ قَالَ أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الْأَصَابِعِ وَبَالِغْ فِي الْاِسْتِنْشَاقِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ صَائِمًا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَرَوَى ابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ إِلَى قَوْلِهِ بَيْنَ الْأَصَابِعِ (۱۸)

"حضرت لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (ﷺ) مجھے وضو کے بارے میں آگاہ فرمائیے، آپ ﷺ نے فرمایا تم وضو کو پورا کرو، انگلیوں میں خلال کرو اور اگر تمہارا روزہ نہ ہو تو ناک میں اچھی طرح پانی پہنچاؤ۔"

مسئلہ تخلیل بین الاصابع

تخلیل بین الاصابع حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں مسنون ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں اصابع رجلین کی تخلیل زیادہ موکد ہے، جبکہ مالکیہ اور شافعیہ اس کو مستحب کہتے ہیں۔ (۱۹)

البتہ اگر کوئی شخص مضموم الاصابع ہو اور پانی کا پہنچنا بغیر خلال بے تکلف نہ ہوتا ہو تو پھر تخلیل واجب ہے۔ (۲۰)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن أَنَسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ أَخَذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ فَأَدْخَلَهُ تَحْتَ حَنَكِهِ فَخَلَّلَ بِهِ لِحْيَتَهُ وَقَالَ هٰكَذَا أَمَرَنِي رَبِّي رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۱)

"حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو فرماتے تو ایک چلو پانی لے

(۱۸) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ا ص ۱۹) فی کتاب الطہارۃ، باب فی الاستنثار، والترمذی (ج ا ص ۱۶۳) فی ابواب الصوم باماجاء فی کراہیۃ مبالغۃ الاستنشاق للصائم، والنسائی (ج ا ص ۲۶، ۲۷) فی الطہارۃ، باب المبالغۃ فی الاستنشاق۔ وابن ماجہ (ص ۳۵) فی الطہارۃ، باب تخلیل الاصابع۔ والدارمی (ج ا ص ۱۹۱، ۱۹۲) فی الطہارۃ، باب فی تخلیل الاصابع، واحمد فی مسندہ (ج ۴ ص ۳۳)۔

(۱۹) معارف السنن (ج ا ص ۱۸۳ - ۱۸۴)۔

(۲۰) شرح النقایۃ (ج ا ص ۲۱)۔

(۲۱) الحدیث اخرجہ ابو داود (ج ا ص ۱۹) فی کتاب الطہارۃ باب تخلیل اللحیۃ۔

پھر اسے اپنی ٹھوڑی کے نیچے پہنچاتے اور اس سے اپنی داڑھی میں خلال کرتے اور پھر فرماتے کہ میرے پروردگار نے اسی طرح سے حکم فرمایا ہے"۔

مسئلہ غسل و تخلیل لحیہ

لحیہ سے متعلق یہاں دو مسئلے ہیں: ایک مسئلہ غسل لحیہ کا ہے اور دوسرا تخلیل لحیہ کا، غسل لحیہ میں قدرے تفصیل ہے: لحیہ کی دو قسمیں ہیں: ❶ کثہ ❷ خفیفہ غیر کثہ، پھر ان میں سے ایک کی دو قسمیں ہیں ❶ مسترسلہ ❷ غیر مسترسلہ۔

لحیہ خفیفہ مسترسلہ ہو یا غیر مسترسلہ اس میں بالاتفاق وضو اور غسل کے وقت ایصال الماء الی الجلد ضروری اور واجب ہے۔

لحیہ کثہ غیر مسترسلہ کے اندر حنفیہ کے آٹھ اقوال مشہور ہیں:

❶ غسل الکل ❷ غسل الثلث ❸ غسل الربع ❹ مسح الکل ❺ مسح الثلث
❻ مسح الربع ❼ مسح مایلاقی البشرۃ ❽ سقوط المسح والغسل کلیھما

ان تمام اقوال میں معمول بہ اور مرجوع الیہ پہلا قول ہے۔ (۲۲) چنانچہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ (۲۳) نیز ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ غسل جمیع لحیہ واجب ہے۔ (۲۴)

باقی سات اقوال سب کے سب مرجوع عنہا ہیں، اس لیے اصحاب متون مثلاً صاحب کنز اور صاحب وقایہ وغیرہ نے جو مسح الربع کو اختیار کیا ہے اور اس کو واجب کہا ہے یہ درست نہیں ہے، چنانچہ دوسرے تمام فقہاء نے ان کی تردید کی ہے کہ انہوں نے مرجوع الیہ اور مفتی بہ قول کو چھوڑ کر مرجوع عنہ اور غیر مفتی بہ قول کو اختیار کیا ہے۔ (۲۵)

اور اگر لحیہ کثہ مسترسلہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک نہ تو اس کا غسل واجب ہے اور نہ مسح۔ (۲۶) البتہ

---

(۲۲) دیکھئے السعایۃ (ج ا ص ۹۶، ۹۷) نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ا ص ۱۶)۔
(۲۳) الدرالمختار بہامش ردالمحتار (ج ا ص ۷۴)۔　(۲۴) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ا ص ۳۷۴)۔
(۲۵) البحر الرائق (ج ا ص ۱۶)۔
(۲۶) الدرالمختار بہامش ردالمحتار (ج ا ص ۷۴)۔

مسح مسنون ہے۔ (۲۷)

حضرات شوافع کے اس بارے میں دو قول ہیں ایک وجوب غسل کا اور دوسرا عدم وجوب غسل کا، لیکن ان کے یہاں صحیح قول وجوب ہی کا ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۲۸)

ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے کہ ایک شخص نماز میں اپنی ڈاڑھی کو چھپائے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: "اکشف لحیتک فانها من الوجه" (۲۹)

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث بقول علامہ حازمیؒ ضعیف ہے، نیز وہ فرماتے ہیں: "ولا یثبت عن النبی صلی اللہ ﷺ فیہ شی" (۳۰) لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور بر بنائے تسلیم صحت حدیث یہ کہا جائیگا کہ نص قرآن میں غسل وجہ کا حکم دیا گیا ہے اور وجہ کا اطلاق مایقع بہ المواجہۃ پر ہوتا ہے اور مایقع بہ المواجہۃ میں لحیہ مسترسلہ شامل نہیں، اس لیے اس کے غسل کو کسی حدیث ظنی الثبوت کی بنا پر فرض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد دوسرا مسئلہ تخلیل لحیہ کا ہے اہل ظاہر، ابو ثور اور حسن بن صالح وضو اور غسل دونوں میں تخلیل لحیہ کو واجب کہتے ہیں۔

امام مالک اور اہل مدینہ کی ایک جماعت کے یہاں تخلیل لحیہ نہ تو وضو میں واجب ہے اور نہ غسل میں۔

جبکہ جمہور علماء امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک وضو میں تو واجب نہیں لیکن غسل میں واجب ہے۔ (۳۱) پھر جمہور میں سے وضو میں بعض سنت کے قائل ہیں اور بعض استحباب کے خود حضرات حنفیہ میں سے طرفین استحباب کے قائل ہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ اس کو سنت کہتے ہیں۔ (۳۲)

بہرحال اہل ظاہر وغیرہ کا استدلال حضرت انسؓ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے: "کان رسول اللہ

(۲۷) دیکھئے ردالمحتار (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۲۸) دیکھئے المجموع شرح المهذب (ج ۱ ص ۳۸۰)۔

(۲۹) دیکھئے تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۳۰) دیکھئے تلخیص الحبیر حوالہ بالا۔

(۳۱) دیکھئے نیل الاوطار (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۳۲) بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۳)۔

ﷺ اذا توضا اخذکفامن ماء فادخلہ تحت حنکہ ، فخلل بہ لحیتہ وقال : ھکذا امرنی ربی -"

جمہور کہتے ہیں کہ غسل کیلئے اول تو صیغہ " فاطھروا" دال علی المبالغہ ہے، نیز حدیث میں " تحت کل شعرۃ جنابۃ" فرمایا گیا ہے - (۴۲) اس لیے غسل میں تخلیل لحیہ کو واجب کہا جائیگا لیکن وضو میں وجوب تخلیل کیلئے کوئی قوی دلیل موجود نہیں ، حدیث المسئ فی الصلوٰۃ کا ذکر پہلے آچکا ہے اس میں تخلیل لحیہ مذکور نہیں ، اسی طرح جن صحابہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کی کیفیت کو بیان کیا ہے ان میں سے اکثر نے تخلیل لحیہ کا ذکر نہیں کیا ہے ، اس لیے حدیث انسؓ میں "ھکذا امرنی ربی " یا تو محمول علی الخصوصیت ہے - (۴۳) اور یا پھر یہ کہیئے کہ اس میں امر استحباب کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں -

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ أَبِي حَيَّةَ قَالَ رَأَيْتُ عَلِيًّا تَوَضَّأَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ حَتَّى أَنْقَاهُمَا ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَذِرَاعَيْهِ ثَلَاثًا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُورِهِ فَشَرِبَهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ أَحْبَبْتُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طُهُورُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ والنسائی " (۴۵)

" حضرت ابوحیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، چنانچہ انہوں نے اپنے ہاتھوں کو دھویا یہاں تک کہ انہیں میل سے صاف کیا، پھر تین مرتبہ کلی کی، تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا، تین مرتبہ اپنا منہ دھویا، تین مرتبہ دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے ، ایک مرتبہ اپنے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھوئے ، پھر کھڑے ہوئے اور وضو کے بچے

(۴۲) دیکھئے ترمذی (ج ا ص ۲۹) باب ماجاء ان تحت کل شعرۃ جنابۃ-

(۴۳) نیل الاوطار (ج ا ص ۱۶۸)-

(۴۵) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ا ص ۱۷) فی ابواب الطہارۃ ، باب فی وضوء النبی ﷺ کیف کان ، والنسائی (ج ا ص ۲۸) فی الطہارۃ ، باب عدد غسل الیدین ، وابو داود (ج ا ص ۱۶) فی کتاب الطہارۃ ، باب صفۃ وضوء النبی ﷺ - وابن ماجہ مختصراً (ص ۳۴) فی کتاب الطہارۃ ، باب ماجاء فی مسح الراس -

ہوئے پانی کو کھڑے کھڑے پی لیا اور پھر فرمایا کہ میں نے یہ چاہا کہ تمہیں دکھاؤں کہ آنحضرت ﷺ کا وضو کس طرح تھا۔"

ومسح براسه مرة

حضرات شوافع دیگر اعضائے وضو کی طرح مسح راس میں تثلیث کو مسنون کہتے ہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ، مالکیہ، اور حنابلہ تثلیث فی المسح کو مسنون نہیں مانتے، ان کے یہاں مسح راس مرۃً واحدۃً مسنون ہے۔ (۳۶)

شوافع کا استدلال اول تو ان روایات سے ہے جن میں "توضا رسول الله ﷺ ثلاثاً ثلاثاً" مذکور ہے، وہ ثلاثاً ثلاثاً کو مغسولات اور مسح راس سب کیلئے مانتے ہیں۔

دوسرے پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی روایت ابو داؤد میں ہے اس میں "ومسح راسه ثلاثاً" کے الفاظ نقل ہوئے ہیں۔ (۳۷)

نیز امام شافعیؒ مسح راس کو دیگر اعضائے وضو پر قیاس کرتے ہیں کہ جب دوسرے اعضاء وضو میں تثلیث مسنون ہے تو مسح راس میں بھی تثلیث کو مسنون کہا جائیگا۔

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں تمام اعضائے وضو کو ذکر کرتے ہوئے غسل ثلاث مرات کو بیان کیا گیا ہے اور وہیں مسح راس کیلئے مرۃً واحدۃً کا ذکر ہے جیسا کہ حضرت ابو حیہ کی اسی روایت باب میں مذکور ہے۔

ایسے ہی بخاری میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں "مسح براسه مرةً" کا ذکر ہوا ہے۔(۳۸)

نیز ترمذی میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء کی روایت ہے: "انها رات النبی ﷺ یتوضا، قالت: مسح راسه ومسح ما اقبل منه وما ادبر وصدغيه واذنيه مرة واحدة" (۳۹)

---

(۳۶) دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۳۷) ابو داود (ج ۱ ص ۱۴) باب صفة وضوء النبی ﷺ۔

(۳۸) بخاری (ج ۱ ص ۳۲) باب مسح الراس مرة۔

(۳۹) ترمذی (ج ۱ ص ۱۵، ۱۶) باب ماجاء ان مسح الراس مرة۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عثمانؓ کی روایت کا جس میں مسح الراس ثلاثاً کا ذکر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خود حضرت عثمانؓ کی روایتیں وضو کے بارے میں ثلاثاً ثلاثاً کی تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں اور ان میں مسح راس مرۃ واحدۃ کو ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ امام ابو داود رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فیصلہ کرنا پڑا:

"احادیث عثمان الصحاح کلها تدل علی مسح الراس انه مرة فانهم ذکروا الوضوء ثلاثاً وقالوا فیها ومسح راسه ولم یذکروا عدداً کما ذکروا فی غیره"۔(۴۰) لہذا مسح راس ثلاث مرات کی روایات حجت نہ ہونگی اور ان کو ضعیف کہا جائیگا - (۴۱) اسی طرح توضا ثلاثاً ثلاثاً والی روایات باعتبار اکثر اعضائے وضو وارد ہوئی ہیں مسح راس اس میں داخل نہیں۔

رہا مسح راس کا دیگر اعضائے وضو پر قیاس تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے مسح راس کو دیگر ممسوحات پر قیاس کرنا چاہیئے، چنانچہ مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین کسی میں بھی تثلیث مسنون نہیں اس لیے مسح راس میں بھی تثلیث مسنون نہ ہونی چاہیئے۔

صاحب ھدایہؒ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر مسح راس میں تثلیث کو اختیار کیا گیا تو مسح باقی نہ رہیگا غسل بن جائیگا، چونکہ زیر بحث وہ تثلیث ہے جو ہر مرتبہ ماء جدید کے ساتھ ہو ورنہ ایک پانی سے ثلث مسحات مسح واحد کی تکمیل کیلئے اگر کئے جائیں تو ہم بھی اس کا انکار نہیں کرتے، بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیادؒ سے مروی ہے اسی کے مطابق ہے اور حضرات شوافع بھی اس کو سنت نہیں کہتے۔ وہ تو مسح راس ثلث مرات بمیاہ مختلفہ کو مسنون کہتے ہیں - (۴۲)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وَعَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ وَأَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ مَعَ زَوَائِدَ

"حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے

---

(۴۰) ابو داؤد (ج ا ص ۱۵) - (۴۱) دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ا ص ۸۸)۔

(۴۲) دیکھئے ھدایہ مع شرح فتح القدیر (ج ا ص ۲۹، ۳۰)۔

(۴۳) الحدیث اخرجه مسلم (ج ا ص ۱۲۳) فی الطهارة، باب اخر فی صفة الوضوء - والترمذی (ج ا ص ۱۶) فی الطهارة، باب ماجاء انه یاخذلراسه ماء جدیداً - وابو داود (ج ا ص ۱۶) فی الطهارة، باب صفة وضوء النبی ﷺ - والدارمی (ج ا ص ۱۹۳) فی الطهارة، باب کان رسول اللہ ﷺ یاخذلراسه ماء جدیداً۔

ہوئے دیکھا، چنانچہ آپ ﷺ نے اپنے سر کا مسح اس پانی سے کیا جو ہاتھ کا بچا ہوا نہ تھا - (یعنی نیا پانی لیکر مسح کیا) -"

مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری ہے یا نہیں

مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری ہے یا نہیں، اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے - شوافع کے نزدیک مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری ہے جبکہ حنفیہ کے یہاں اخذماء جدید ضروری نہیں، بلل یدین سے مسح جائز ہے - (۴۴)

حضرات شوافع کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید ؓ کی زیر بحث روایت سے ہے:

"انہ رای النبی ﷺ توضا، وانہ مسح راسہ بماء غیر فضل یدیہ -"

حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

❶ حضرت ربیع بنت معوذ ؓ کی روایت ہے "ان النبی ﷺ مسح براسہ من فضل ماء کان فی یدہ" (۴۵)

❷ دوسری روایت میں ہے: "ومسح راسہ ببلل یدیہ"

❸ روی عن علی وابن عمر وابی امامۃ "فیمن نسی مسح راسہ اذا وجد بللاًفی لحیتہ اجزاہ ان یمسح راسہ بذلک البلل" (۴۶)

❹ عن الحسن قال: "اذا نسیت المسح بالراس فوجدت فی لحیتک بللاً فامسح بھا راسک" (۴۷)

ان روایات وآثار سے معلوم ہوا کہ مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری نہیں -

نیز عبداللہ بن زید ؓ کی اس روایت کو بعض طرق میں "انہ مسح راسہ بماء غبر فضل یدیہ" کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، یعنی بجائے "غیر" (بالیاء) کے لفظ "غبر" (بالباء) منقول ہے، لفظ "غبر" ماضی کا صیغہ ہوسکتا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے اور اس کو "بماء غُبر فضل یدیہ" بھی پڑھ سکتے ہیں اس وقت غبر فضل یدیہ مرکب اضافی ماء کی صفت بنے گا اور مجرور ہوگا اور معنی ہونگے یدین کے فالتو (گر جانے والے) پانی کے بعد جو پانی کی تری باقی تھی اس سے مسح کیا اور اس وقت یہ روایت

(۴۴) دیکھئے معارف السنن - (ج ۱ ص ۱۸۰)-

(۴۵) ابو داود (ج ۱ ص ۱۷) باب صفۃ وضوء النبی ﷺ -

(۴۶) دیکھئے حاشیۃ الکوکب الدری (ج ۱ ص ٦٦)-

(۴۷) مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۱۷) باب من نسی المسح وفی لحیتہ بلل-

ہمارے موافق اور شوافع کے خلاف ہوجاتی ہے اور اگر "غبر" صیغہ ماضی کا ہو تو "فضل یدیہ" یا مرفوع ہے اور معنی ہیں "بماء ترکہ فضل یدیہ" یعنی فالتو پانی جو گر گیا ہے اس کے بعد یدین پر جو تری رہ جاتی ہے اس سے مسح کرنا جائز ہے، یا منصوب بنزع الخافض ہے اور معنی ہیں "بماء بقی من فضل یدیہ" اور یا مجرور ہے اور "غبر من فضل یدیہ" کے معنی ہیں، منصوب میں خافض کا نزع معتبر تھا یہاں نزع کا اعتبار نہیں کیا گیا، اس صورت میں بھی "غبر" "بقی" کے معنی میں ہوگا اور ان دو صورتوں میں بھی فضل یدین سے مراد بلل یدین ہے، (۴۸) یہ مرفوع و منصوب اور مجرور کی تفصیل "غبر" کو فعل ماضی ماننے کی صورت میں ہے۔

اور اگر یہ روایت لفظ "غیر" کے ساتھ ہی صحیح قرار دی جائے، جیسا کہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ "غبر" والی روایت میں تصحیف ہوئی ہے۔ (۴۹) تب بھی یہ روایت ہمارے خلاف نہیں، چونکہ ہم بلل یدین سے جواز مسح کے قائل ہیں، اخذ ماء جدید کے منکر نہیں، بلکہ اس کو افضل کہتے ہیں تو دونوں صورتیں ہمارے یہاں جائز ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ احد الجائزین کا ثبوت ہوگا جو ہمارے خلاف نہیں، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ اس حدیث سے اس بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ ماء مستعمل سے طہارت حاصل نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہاں فقط مسح راس کیلئے اخذ ماء جدید کا ذکر ہے اور اس سے مسح راس کیلئے ماء جدید کا اشتراط لازم نہیں آتا۔ (۵۰)

﴿وعن﴾ أَبِي أُمَامَةَ ذَكَرَ وُضُوءَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَكَانَ يَمْسَحُ الْمَاقَيْنِ وَقَالَ الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَه وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَذَكَرَا قَالَ حَمَّادٌ

(۴۸) دیکھئے الکوکب الدری (ج ا ص ۶۵)۔

(۴۹) دیکھئے معارف السنن (ج ا ص ۱۸۰)۔

(۵۰) شرح صحیح مسلم للنووی (ج ا ص ۱۲۴)۔

لاَ أَدْرِي اَلْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ مِنْ قَوْلِ أَبِي أُمَامَةَ أَمْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ(۵۱)

"حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ آپ ﷺ آنکھ کے گوشوں کو بھی ملا کرتے تھے اور کہا کہ دونوں کان بھی سر میں داخل ہیں"۔

مسئلہ مسح اذنین اور اختلاف فقہاء

وضو میں اذنین کا غسل کیا جائیگا یا مسح، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اذنین وجہ میں داخل ہے - لہذا ان کے نزدیک غسل وجہ کے ساتھ اذنین کا بھی غسل ہوگا۔

ابن شریح رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وجہ اور راس دونوں میں داخل ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک "یغسلان مع الوجہ ویمسحان مع الراس" کا حکم ہے۔

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک باطن اذنین وجہ میں داخل ہیں اور ظاہر اذنین راس میں، لہذا باطن اذنین کا وجہ کے ساتھ غسل ہوگا اور ظاہر اذنین کا راس کے ساتھ مسح ہوگا۔

اور باقی جمہور فقہاء، ائمہ مذاہب اربعہ مثل مسح راس کے اذنین کیلئے بھی صرف مسح کے قائل ہیں، مگر پھر جمہور کے آپس میں یہ اختلاف ہوا ہے کہ مسح اذنین کیلئے اخذ ماء جدید کی ضرورت ہے یا مسح راس کیلئے جو پانی لیا جاتا ہے اسی سے اذنین کا مسح کیا جائیگا۔

چنانچہ حضرات شوافع اذنین کیلئے اخذ ماء جدید کے قائل ہیں، جبکہ حنفیہ ماء راس کو مسح اذنین کیلئے کافی سمجھتے ہیں وہ اخذ ماء جدید کے قائل نہیں۔

باقی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے مذہب کے نقل کے سلسلہ میں اقوال میں شدید اختلاف ہے، لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ فرماتے ہیں کہ اکثر کتب کی مراجعت کے بعد میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام احمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ایک ہے اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک جیسا ہے۔ (۱)

---

(۵۱) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ا ص ۱٦) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء ان الاذنین من الراس - وابو داود (ج ا ص ۱۸) فی کتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبی ﷺ، وابن ماجة (ص ۳۵) فی کتاب الطهارة، باب الاذنان من الراس - واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۲۵۸ - ۲٦۸)۔

(۱) مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اوجزالمسالک (ج ا ص ۲۳۹) نیز دیکھئے تحفة الاحوذی (ج ا ص ۴۸)۔

امام زھریؒ کی دلیل

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے :

"قالت : كان رسول الله ﷺ يقول : في سجود القرآن بالليل ، يقول في السجدة مراراً: سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته" (۲)

اس روایت میں جس طرح بصر کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے اسی طرح سمع کی اضافت بھی وجہ کی طرف کی گئی ہے تو جیسے بصر وجہ میں داخل ہے ایسے ہی سمع کو بھی وجہ میں داخل کہیں گے ، لہذا وجہ کے ساتھ اذنین کا بھی غسل ہوگا۔

ابن شریح اور شعبی کی دلیل

ابن شریحؒ اور شعبیؒ نے ایک تو حضرت عائشہؓ کی اسی روایت کو پیش نظر رکھا اور اس کے ساتھ وہ "الاذنان من الراس" والی روایت پر بھی عمل کرتے ہیں ، چنانچہ وہ غسل اور مسح دونوں کے قائل ہوئے۔

حضرات شافعیہ کی دلیل

حضرات شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں : "رايت رسول الله ﷺ يتوضا فاخذماء لاذنيه خلاف المآء الذي مسح به رأسه" (۳)

اس روایت میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ نے مسح اذنین کیلئے ماء جدید لیا۔

حضرات حنفیہ کے دلائل

حضرات حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے :

❶ "عن الربيع بنت معوذ بن عفراء رضي الله عنها ، انها رات النبي ﷺ يتوضا ، قالت : مسح راسه ومسح ما اقبل منه وما ادبر وصدغيه واذنيه مرة واحدة" (۴)

---

(۲) ابو داود (ج ۱ ص ۲۰۰) باب مایقول اذا سجد۔

(۳) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۵۱)۔

(۴) ترمذی (ج ۱ ص ۱۵ - ۱۶) باب ماجاء ان مسح الراس مرة۔

یہاں "مرة واحدة" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ راس اور اذنین دونوں کا مسح بماء واحد کیا گیا ہے اور اذنین مسح کے حکم میں راس کے ساتھ شریک ہیں۔

❷ "عن ابن عباسؓ قال: توضا رسول اللہ ﷺ فغرف غرفة فتمضمض واستنشق ثم غرف غرفة فغسل وجهه ثم غرف غرفة فغسل يده اليمنى ثم غرف غرفة فغسل يده اليسرىٰ ثم مسح براسه واذنيه باطنهما بالسباحتين و ظاهر هما بابهاميه" (۵)

اس حدیث میں مسح راس واذنین کو ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے جس سے متبادر یہی ہے کہ دونوں کا مسح بماء واحد ہوا ہے۔

❸ "عن عبداللہ الصنابحیؓ، ان رسول اللہ ﷺ قال: اذا توضا العبدالمؤمن (الى ان قال) فاذا مسح براسه خرجت الخطايا من راسه حتى تخرج من اذنيه"---

اس روایت میں اذنین کو راس کے تابع قرار دیا گیا ہے، اس سے بھی ظاہر یہی ہے کہ دونوں کا مسح بماء واحد ہوا ہے۔

❹ نیز حضرت ابو امامہؓ کی حدیث باب حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے جس میں "الاذنان من الراس" فرمایا گیا ہے، لہذا اذنین کیلئے ماء جدید کی ضرورت نہیں۔

زیر بحث روایت پر اعتراضات اور ان کے جوابات

حضرت ابو امامہؓ کی اس روایت پر تین اعتراضات کئے گئے ہیں: پہلا اعتراض امام ترمذیؒ نے اس روایت کی سند پر کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "هذا حديث ليس اسناده بذاك القائم" (۶) چونکہ اس کی سند میں ایک راوی شہر بن حوشب ہیں جو متکلم فیہ ہیں اس لیے اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض امام ترمذیؒ اور امام ابو داؤدؒ نے کیا ہے (۷) کہ حمادؒ کہتے ہیں: "لاادری "الاذنان من الراس" من قول ابی امامة ام من قول رسول اللہ ﷺ" لہذا اس روایت کے مرفوع ہونے میں شبہ

(۵) اخرج هذه الرواية والتى تليها النسائى فى سننه (ج ۱ ص ۲۹) وبوب عليهما باب مسح الاذنين مع الراس وما يستدل به على انهما من الراس۔

(۶) ترمذی (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۷) ترمذی حوالہ بالا، ابو داود (ج ۱ ص ۱۸)۔

ہوگیا، اس لیے یہ قابل استدلال نہیں۔

تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اگر مان لیں کہ یہ حضور ﷺ ہی کا قول ہے تب بھی یہ بیان خلقت کیلئے ہے حکم شرعی کا بیان مراد نہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بیشک شہر بن حوشب ایک مختلف فیہ راوی ہیں لیکن جہاں ان پر بعض محدثین نے جرح کی ہے وہاں بہت سارے محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ اور امام الجرح والتعدیل یحیٰ بن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ (۸) اس لیے ان کی روایت حسن کے درجہ سے کم نہیں، چنانچہ خود امام ترمذیؒ ابواب الدعوات میں شہر بن حوشب کی ایک روایت نقل کر کے فرماتے ہیں: "ھذا حدیث حسن صحیح" (۹)

ایسے ہی امام ترمذیؒ نے حضرت فاطمہؓ کے مناقب بیان کرتے ہوئے حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جو شہر بن حوشب کی سند سے منقول ہے اور پھر اس کو "حسن صحیح" کہا ہے، نیز فرماتے ہیں: "وھواحسن شی روی فی ھذا الباب" (۱۰)

علاوہ ازیں یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق کے علاوہ اور دوسرے طرق سے بھی مروی ہے، لہذا جب اس روایت کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں تو پھر اس کو رد کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اول تو ابن ماجہ میں حضرت ابو امامہؓ کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے، وہاں یہ اشتباہ موجود نہیں (۱۱)

اس کے علاوہ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت آٹھ صحابہ سے مروی ہے جو اس کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔ (۱۲) اور ان میں سے بعض روایات نہایت قوی اور مضبوط سند کے ساتھ

---

(۸) دیکھئے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۸)۔

(۹) ترمذی (ج ۲ ص ۱۸۵) باب ماجاء فی جامع الدعوات عن رسول اللہ ﷺ۔

(۱۰) ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۶) ماجاء فی فضل فاطمۃ رضی اللہ عنہا۔

(۱۱) چنانچہ ابن ماجہ میں حضرت ابو امامہؓ کی روایت یوں ہے: "عن ابی امامۃؓ ان رسول اللہ ﷺ قال: الاذنان من الراس (ج ۱ ص ۳۵) باب الاذنان من الراس۔

(۱۲) دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۱۸)۔

مروی ہیں۔ (۱۳)

اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ یہ حضرت ابو امامہؓ کا قول ہے تب بھی چونکہ یہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لیے حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگا۔ (۱۴)

اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ظاہر ہے آپ ﷺ کی بعثت بیان احکام شرعیہ کیلئے ہے بیان خلقت کیلئے نہیں، بالخصوص جبکہ اذنین کا راس کے ساتھ مخلوق ہونا محتاج بیان بھی نہیں۔

نیز قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، جیسا کہ مسائل احرام سے ظاہر ہے کہ مرد کا احرام راس میں ہوتا ہے چنانچہ راس کی طرح اذنین کو کھلا رکھنا بھی ضروری ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے تو اس کیلئے ستر راس کے ساتھ ستر اذنین بھی جائز ہے تو جس طرح اس حکم شرعی میں "الاذنان من الراس" پر عمل ہوا ہے مسح راس میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

امام زھریؒ وغیرہ کی دلیل کا جواب

باقی امام زہریؒ وغیرہ نے جو اپنے استدلال میں اس حدیث "سجد وجھی للذی خلقہ وشق سمعہ وبصرہ" کو پیش کیا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وجہ سے مراد ذات ہے جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت "کل شی ھالک الاوجھہ" میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ صرف وجہ ہی سے ادا نہیں ہوتا بلکہ اس میں دوسرے اعضا کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

اور یا یہ کہیئے کہ یہاں سمع کی اضافت قرب کی بنا پر وجہ کی طرف کی گئی ہے، چنانچہ بسا اوقات شئی کی اضافت مایقاربہ کی طرف کرتے ہیں اگرچہ وہ اس میں داخل نہیں ہوتا۔ (۱۵)

شافعیہ کی دلیل کا جواب

ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت سے تھا جس میں مسح اذنین کیلئے ماء جدید کا ذکر

---

(۱۳) چنانچہ عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے جس کی تخریج ابن ماجہ نے کی ہے اس کے متعلق علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ا ص ۱۹) میں فرماتے ہیں: "وھذا امثل اسناد فی الباب لاتصالہ وثقۃ رواتہ، فابن ابی زائدۃ، وشعبۃ، وعباد احتج بھم الشیخان، حبیب ذکرہ ابن حبان فی الثقات فی اتباع التابعین وسوید بن سعید احتج بہ مسلم، واللہ اعلم۔"

(۱۴) الکوکب الدری (ج ا ص ۶۸)۔

(۱۵) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ا ص ۴۱۵)۔

تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے - (۱۶)

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے آپ ﷺ کے ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اس لیے ماء جدید لینے کی ضرورت پیش آئی ہو - (۱۷) اور یہ ہمارے ہاں بھی مشروع ہے -

وعن عَمْرِو ابْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْوُضُوءِ فَأَرَاهُ ثَلَاثًا ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ هٰكَذَا الْوُضُوءُ فَمَنْ زَادَ عَلَى هٰذَا فَقَدْ أَسَاءَ وَتَعَدَّى وَظَلَمَ رَوَاهُ النَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَرَوَى أَبُو دَاوُدَ مَعْنَاهُ (۱۸)

"ایک دیہاتی رسول اللہ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے وضو کی کیفیت پوچھی، چنانچہ آپ ﷺ نے اسے اعضاء وضو کو تین تین مرتبہ دھوکر دکھلایا اور فرمایا وضو اس طرح ہے لہذا جس نے اس پر زیادہ کیا اس نے برا کیا، تعدی کی اور ظلم کیا"

فقد اساء

یعنی اس نے سنت کو ترک کرکے برا کیا -

تعدی

یعنی زیادت علی الثلاثہ کرکے اس نے حدود سنت سے تجاوز کیا -

---

(۱۶) چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں: "وماذهب اليه اصحابنا اولى لكثرة رواته وتعدد طرقه، والتجديد انما وقع بياناً للجواز" نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۲)-

(۱۷) دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۵)-

(۱۸) الحديث اخرجه النسائي (ج ۱ ص ۳۳) في الطهارة، باب الاعتداء في الوضوء - وابن ماجة (ص ۳۴) في الطهارة، باب ماجاء في القصد في الوضوء وكراهية التعدي فيه، وابو داود (ج ۱ ص ۱۸) في الطهارة، باب الوضوء ثلاثا ثلاثا، واحمد في مسنده (ج ۲ ص ۱۸۰)-

ظلم

یعنی رسول اللہ ﷺ کی سنت کے خلاف عمل کرکے اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا، یا یہ مطلب ہے کہ تین سے زائد مرتبہ دھو کر اپنے آپ کو تعب اور مشقت میں ڈالنے کے علاوہ کوئی نیک کام نہیں کیا کہ جس پر اس کو ثواب ملتا اور یا یہ مطلب ہے کہ بغیر کسی فائدہ کے پانی ضائع کرکے اس نے ظلم کیا۔ (۱۹)

لیکن یہ وعید اس وقت ہے جبکہ ثلاث مرات کو وہ سنت نہ سمجھتا ہو، یا بلاضرورت زیادت علی الثلاث کا مرتکب ہو رہا ہو، اس لیے اگر ثلاث مرات کے سنت ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور کسی عارض کیوجہ سے ضرورۃً زیادت علی الثلاث کو اختیار کرے تب کوئی مضائقہ نہیں۔

وعن أبيّ بن كعب عن النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم قال إنّ للوضوء شيطانًا يقال له الولهان فاتقوا وسواس الماء رواه الترمذيُّ وابن ماجه وقال الترمذيُّ هذا حديثٌ غريبٌ وليس إسنادُه بالقويّ عند أهل الحديث لأنّا لا نعلم أحدًا أسنده غير خارجة وهو ليس بالقويّ عند أصحابنا (۲۰)

"رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ وضو کا ایک شیطان ہے جسے "ولہان" کہا جاتا ہے، لہذا پانی کے وسوسہ سے بچو"

لفظ "ولهان" کی تحقیق

"ولهان" "وله یوله ولهاً وولهاناً" باب سمع سے آتا ہے اور باب سمع کا مصدر ہے، اس کے

(۱۹) مرقاۃ (ج ۲ ص ۲۳)۔

(۲۰) الحديث اخرجه الترمذی (ج ا ص ۱۹) فی ابواب الطهارة، باب کراهية الاسراف فی الوضوء - وابن ماجة (ص ۳۴) فی کتاب الطهارة، باب ماجاء فی القصد فی الوضوء وكراهية التعدی فيه، واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۱۳٦) والحاكم فی المستدرک (ج ا ص ۱٦۲)

معنی عقل کے چلے جانے اور غایت عشق کی وجہ سے حیران اور متحیر ہونے کے آتے ہیں اور یہ اس شیطان کو کہا جاتا ہے جو وضو میں وسوسے ڈالتا ہے تو چونکہ یہ شیطان بھی یا تو متوضی کے دل میں وسوسہ ڈالنے کیلئے شدت حرص میں مبتلا ہوتا ہے اس لیے ولھان کہلاتا ہے اور یا متوضی کو حیرت اور پریشانی میں مبتلا کر دیتا ہے چنانچہ پھر اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ فلاں عضو پر ٹھیک سے پانی پہنچا ہے یا نہیں ؟ اور فلاں عضو کو ایک مرتبہ دھویا ہے یا دو مرتبہ ؟ تو اس لیے اس کو ولہان کہا گیا ہے ، ولھان مصدر یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یا مبالغۃً اس کا حمل ذات پر کر دیا گیا ہے جیسے "زید عدل" میں ہے۔ (۲۱)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲۲)

"حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ ﷺ وضو فرماتے تو اپنے کپڑے کے کونے سے اپنا منہ پونچھتے"۔

وضو کے بعد مندیل کا استعمال

وضو کے بعد مندیل کا استعمال جائز ہے یا مکروہ ؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور صحابہ ، تابعین اور فقہاء کے یہاں مندیل کا استعمال جائز ہے ، البتہ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے اس بارے میں پانچ اقوال منقول ہیں : ❶ ترک مندیل مستحب ہے ، اسی قول کو علامہ نووی نے صحیح قرار دیا ہے ۔ ❷ استعمال مندیل مکروہ ہے ۔ ❸ مباح ہے یعنی استعمال مندیل اور اس کا ترک دونوں برابر ہیں ۔ ❹ مندیل کا استعمال مستحب ہے ❺ سردی میں استعمال کرنا جائز ہے اور گرمی میں استعمال مکروہ ہے۔

جبکہ حضرت جابر بن عبداللہ ؓ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ؒ، سعید بن المسیب ؒ، ابراہیم نخعی ؒ، مجاہد ؒ

(۲۱) دیکھئے مرقاۃ (ج ۲ ص ۲۵)۔

(۲۲) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۱۸) فی ابواب الطھارۃ ، باب المندیل بعد الوضوء۔

اور ابو العالیہؒ وضو کے بعد مندیل کے استعمال کو مکروہ کہتے ہیں۔
حضرت ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ مندیل کا استعمال وضو میں مکروہ اور غسل میں جائز ہے۔ (۲۳)

قائلین کراہت کی دلیل بخاری میں حضرت میمونہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے غسل فرمایا تو آپ ﷺ کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا لیکن آپ ﷺ نے قبول نہیں فرمایا۔ (۲۴)

نیز یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ چونکہ قیامت کے دن وضو کا پانی وزن کیا جائیگا اس لیے اسے تولیہ وغیرہ سے خشک نہیں کرنا چاہیئے۔ (۲۵)

جمہور کا استدلال ایک تو اسی حضرت معاذؓ کی روایت سے ہے، ایسے ہی اس کے متصل بعد حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے: "قالت: کانت لرسول اللہ ﷺ خرقة ینشف بها اعضاء بعدالوضوء"

اس روایت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ آپ ﷺ بالعموم وضو کے بعد تولیہ استعمال فرماتے تھے اور اس سے اعضاء وضو کو خشک فرما لیا کرتے تھے۔

لیکن یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، چنانچہ پہلی روایت کی سند میں رشدین بن سعد اور عبدالرحمٰن بن انعم افریقی دو راوی ہیں، جن کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "یضعفان فی الحدیث" (۲٦) اور دوسری روایت کی سند میں ابو معاذ ایک راوی ہیں جن کے متعلق امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "یقولون هوسلیمان بن ارقم وهو ضعیف عنداهل الحدیث" (۲۷) ابو معاذ سے اگر واقعی سلیمان بن ارقم مراد ہیں تو بلاشبہ محدثین کے یہاں یہ ضعیف اور متروک ہیں، لیکن حضرت عائشہؓ کی یہی روایت مستدرک حاکم میں مذکور ہے اور امام حاکمؒ ابو معاذ راوی کے متعلق جزم کے ساتھ فرماتے ہیں: "ابو معاذ هذا هوالفضل بن میسرة بصری روی عنه یحیٰی بن سعید واثنٰی علیه" اور حافظ ذہبیؒ نے بھی امام حاکم کے قول کی تصدیق کی ہے۔ (۲۸) اس سے معلوم ہوا

(۲۳) دیکھئے المجموع شرح المهذب (ج ۱ ص ۴٦۱ - ۴٦۲)۔

(۲۴) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۱) باب نفض الیدین من غسل الجنابة۔

(۲۵) دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۸)۔

(۲٦) حوالہ بالا۔

(۲۷) حوالہ بالا۔

(۲۸) دیکھئے المستدرک مع التلخیص (ج ۱ ص ۱۵۴)۔

کہ یہاں روایت کی سند میں ابو معاذ سے سلیمان بن ارقم جو متروک ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ ان سے مراد فضل بن میسرہ ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے بھی اس پر جزم نہیں کیا ہے کہ ابو معاذ سے مراد سلیمان بن میسرہ ہیں بلکہ "یقولون ھو سلیمان بن ارقم" کی تعبیر اختیار کی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کی ذاتی تحقیق نہیں ہے ، لہذا اس تحقیق کے پیش نظریہ روایت بہرحال قابل استدلال ہے ، نیز چونکہ یہ روایت متعدد طرق سے مروی ہے (۲۹) اس لیے بھی قابل قبول ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت میمونہؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک جزئی واقعہ ہے جس میں کئی احتمالات ہیں ، اس لیے اس واقعہ سے استعمال مندیل کی کراہت پر استدلال درست نہیں ، کیونکہ ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے حصول برودت کیلئے مندیل استعمال نہ کیا ہو ، یا یہ کہ آپ ﷺ جلدی میں تھے اس لیے کپڑا لینے سے انکار کیا اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ نے اس لیے رد فرمایا کہ چونکہ کپڑا میلا تھا یا یہ کہ ریشمی تھا۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ درحقیقت یہ روایت جمہور ہی کی دلیل ہے کہ آپ ﷺ عام طور سے وضو اور غسل کے بعد مندیل استعمال کرتے تھے ، کیونکہ اگر آپ ﷺ کی عادت مندیل استعمال کرنے کی نہ ہوتی تو غسل کے بعد آپ کی خدمت میں مندیل پیش نہ کیا جاتا۔ (۳۰)

باقی یہ کہنا کہ وضو کے پانی کا چونکہ قیامت میں وزن ہوگا اس لیے خشک نہیں کرنا چاہیئے تو یہ انتہائی کمزور بات ہے کیونکہ اگر مندیل سے خشک نہ کیا جائے تو تھوڑی دیر کے بعد وہ خود بخود خشک ہو ہی جائیگا۔

(۲۹) تعدد طرق اور شواہد کیلئے دیکھئے : عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۱۹۵) کتاب الغسل ، باب الوضوء قبل الغسل ، نیز دیکھئے : تعلیقات الشیخ احمد محمد شاکر علی جامع الترمذی (ج ۱ ص ۷۵) ابواب الطهارة ، باب ماجاء فی التمندل بعد الوضوء۔

(۳۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶۳)۔

باب الغسل

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۱)

"جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص عورت کی چار شاخوں کے درمیان بیٹھے پھر کوشش کرے تو اس پر غسل واجب ہوگیا اگرچہ انزال نہ ہو۔"

شعبھاالاربع

شعب شعبۃ کی جمع ہے قطعہ اور ٹکڑے کو کہا جاتا ہے ، لیکن یہاں پر شعب اربع سے مراد بعض کے نزدیک یدین اور رجلین ہیں ، بعض نے کہا مراد رجلین اور فخذین ہیں ، بعض نے کہا فخذین اور ساقین ہیں ، بعض نے کہا فخذین اور فرج کے دو جانب مراد ہیں اور بعض نے کہا فرج کے جوانب اربعہ مراد ہیں اور "جھدھا" سے مراد ادخال حشفہ ہے - (۳۲)

---

(۳۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ا ص ۴۳) فی کتاب الغسل ، باب اذا التقی الختانان ، ومسلم (ج ا ص ۱۵۶) فی کتاب الحیض ، باب بیان ان الجماع کان فی اول الاسلام لایوجب الغسل الا ان ینزل المنی وبیان نسخہ وان الغسل یجب بالجماع ، وابوداود (ج ا ص ۲۸ ، ۲۹) فی کتاب الطھارۃ ، باب فی الاکسال ، والنسائی (ج ا ص ۴۱) فی کتاب الطھارۃ باب وجوب الغسل اذا التقی الختانان ، وابن ماجہ (ص ۴۵) فی ابواب التیمم ، باب ماجاء فی وجوب الغسل اذا التقی الختانان ، واحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۳۴۷)۔

(۳۲) دیکھئے فتح الباری (ج ا ص ۳۹۵)۔

جماع بغیر انزال کا حکم

حضرات صحابہؓ میں جماع بغیر انزال کے موجب غسل ہونے میں اختلاف تھا، چنانچہ مہاجرین کی رائے یہ تھی کہ غسل واجب ہے انصار کہہ رہے تھے کہ انزال سے غسل واجب ہوتا ہے بغیر انزال غسل واجب نہیں ہوتا - (۲۳) حضرت رفاعہ بن رافع کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ میں حضرت عمرؓ کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا کہ کسی نے آکر حضرت فاروق اعظمؓ کو یہ اطلاع دی کہ حضرت زید بن ثابتؓ مسجد میں بیٹھ کر یہ فتویٰ دے رہے ہیں کہ جماع بغیر انزال سے غسل واجب نہیں ہوتا، فاروق اعظمؓ نے حضرت زیدؓ کو طلب فرمایا اور ان سے پوچھا کہ یہ کیسا فتویٰ تم دے رہے ہو؟ حضرت زیدؓ نے عرض کیا: "مافعلت یا امیر المؤمنین وانماحدثنی عمومتی عن رسول اللہ ﷺ" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا "ایّ عمومتک"؟ حضرت زیدؓ نے کہا: "ابی بن کعب، وابوایوب ورفاعۃ" حضرت رفاعہ کہتے ہیں کہ اس پر حضرت عمرؓ میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا یہ کیا کہہ رہے ہیں؟ میں نے عرض کیا: "کنانفعلہ علی عھد رسول اللہ ﷺ" حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کا اجتماع بلا لیا ان میں سے سوائے حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ کے باقی تمام نے اس پر اتفاق کر لیا کہ جماع بغیر انزال سے غسل واجب نہیں ہوتا غسل فقط انزال سے واجب ہوتا ہے لیکن حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ اس پر مصر تھے کہ "اذاالتقی الختانان فقد وجب الغسل" یعنی غیبوبت حشفہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو، یہ دیکھ کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "لقد اختلفتم وانتم اھل بدر" اس پر حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ ازواج مطہرات سے اس کی تحقیق کی جائے، چنانچہ حضرت حفصہؓ بنت عمرؓ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے اکسال یعنی جماع بغیر انزال سے وجوب غسل اور عدم وجوب سے لاعلمی ظاہر کی، اس کے بعد حضرت عائشہؓ سے تحقیق کی گئی تو انہوں نے فرمایا: "اذا جاوزالختان فقد وجب الغسل" چنانچہ باتفاق رائے فیصلہ کر لیا گیا کہ اکسال موجب غسل ہے اور صحابہ کا اختلاف اٹھ گیا، اسی موقعہ پر حضرت فاروق اعظمؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی شخص آئندہ جماع بغیر انزال کے بعد غسل نہیں کریگا تو اس کو سزا دی جائیگی (۲۴) اب تمام فقہائے کرام اکسال سے وجوب غسل کے قائل ہیں، صرف اہل ظاہر وجوب غسل کیلئے انزال کو موقوف علیہ کہتے ہیں - (۲۵)

---

(۲۳) دیکھئے صحیح مسلم (ج ا ص ۱۵۶)-

(۲۴) دیکھئے اوجزالمسالک (ج ا ص ۲۸۹، ۲۹۰)-

(۲۵) دیکھئے معارف السنن (ج ا ص ۳۴۰)-

اہل ظاہر کا استدلال حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "عن النبی ﷺ انہ قال: انما المآء من المآء" (۳۶) یعنی انما یجب استعمال المآء بالغسل عند خروج المآء ای المنی۔

اسی طرح مسلم میں حضرت عتبان بن مالکؓ کا واقعہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان کے مکان پر پہنچے اور آواز دی یہ مشغول بالجماع تھے، فوراً بغیر انزال علیحدہ ہوئے اور جلدی جلدی غسل کر کے باہر آئے آپ ﷺ نے غسل کے آثار دیکھ کر فرمایا "اعجلنا الرجل" حضرت عتبانؓ نے عرض کیا: "یا رسول اللہ ﷺ ارایت الرجل یعجل عن امراتہ ولم یمن ماذا علیہ" آپ ﷺ نے فرمایا: "انما المآء من المآء" (۳۷)

جمہور کا استدلال اول تو حضرات صحابہؓ کے اجماع سے ہے جس کا ذکر اوپر آیا۔

ایسے ہی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب جمہور کی دلیل ہے: "اذا جلس احدکم بین شعبها الاربع ثم جهدها، فقد وجب الغسل وان لم ینزل"

ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "قالت: اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول اللہ ﷺ فاغتسلنا" (۳۸)

یہ روایات جمہور کیلئے حجت ہیں اور انہی کی بنا پر وہ اکسال کو موجب غسل کہتے ہیں۔

نیز جس طریقہ سے رخصت سفر میں سفر کو مشقت کا قائم مقام کر دیا گیا ہے اور نقض وضو میں نوم کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اسی طرح غیبوبت حشفہ کو خروج منی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، یہ تینوں صورتیں اقامۃ السبب مقام المسبب کے قبیل سے ہیں چونکہ جماع کا وقت لذت کا وقت ہوتا ہے اور مخرج منی نظروں سے غائب ہوتا ہے، اس لیے بعض اوقات مادہ منویہ کی قلت کے سبب خروج منی کے باوجود احساس نہیں ہوتا اس لیے غیبوبت حشفہ کو انزال کے قائم مقام کر دیا گیا۔

اہل ظاہر کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "انما المآء من المآء" کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہوگیا، چنانچہ ترمذی میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "انما کان المآء

(۳۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۵) باب بیان ان الجماع کان فی اول الاسلام لایوجب الغسل الاان ینزل المنی وبیان نسخه وان الغسل یجب بالجماع۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

(۳۸) ترمذی (ج ۱ ص ۳۰) باب ماجاء اذا التقی الختانان وجب الغسل۔

من المآء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عنھا " (۳۹)

ایسے ہی مسند احمد میں حضرت رافع بن خدیج ؓ کی روایت ہے : "قال : نادانی رسول اللہ ﷺ وانا علیٰ بطن امراتی فقمت ولم انزل فاغتسلت وخرجت الی رسول اللہ ﷺ فاخبرتہ انک دعوتنی وانا علی بطن امراتی فقمت ولم انزل فاغتسلت ، فقال رسول اللہ ﷺ لاعلیک، المآء من المآء ، قال رافع : ثم امرنا رسول اللہ ﷺ بعد ذلک بالغسل " (۴۰)

ترمذی میں حضرت ابن عباس ؓ کا یہ اثر منقول ہے : "انما المآء من المآء فی الاحتلام " (۴۱) اس کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں : ایک یہ کہ "انما المآء من المآء" کا حکم جماع کیلئے باقی نہیں رہا جماع کے حق میں یہ منسوخ ہوچکا ہے اب یہ حکم صرف احتلام کیلئے باقی ہے یعنی احتلام میں جب تک نجاست کا اثر کپڑے پر ظاہر نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہوتا اگرچہ احتلام یاد بھی ہو اور دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابتدا ہی سے یہ حکم احتلام کیلئے تھا جماع کیلئے تھا ہی نہیں لیکن صحیح پہلا مطلب ہے کیونکہ حضرت ابو سعید خدری ؓ کی روایت جو اوپر مذکور ہوئی اس میں تصریح ہے کہ یہ حکم حالت یقظہ میں ہے ۔

﴿ وعن ﴾ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ

قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا احْتَلَمَتْ قَالَ نَعَمْ إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ فَغَطَّتْ أُمُّ سَلَمَةَ وَجْهَهَا وَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللّٰهِ وَتَحْتَلِمُ

---

(۳۹) ترمذی (ج ا ص ۳۱) باب ماجاء ان المآء من المآء۔

(۴۰) مسند احمد (ج ۴ ص ۱۴۳)۔

(۴۱) ترمذی (ج ا ص ۳۱)۔

الْمَرْأَةُ قَالَ نَعَمْ تَرِبَتْ يَمِينُكِ فَبِمَ يُشْبِهُهَا وَلَدُهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴۲)
وَزَادَ مُسْلِمٌ بِرِوَايَةِ أُمِّ سُلَيْمٍ أَنَّ مَاءَ الرَّجُلِ غَلِيظٌ أَبْيَضُ وَمَاءَ الْمَرْأَةِ رَقِيقٌ أَصْفَرُ فَمِنْ
أَيِّهِمَا عَلاَ أَوْ سَبَقَ يَكُونُ مِنْهُ الشَّبَهُ

"حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضرت ام سلیم رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! اللہ تعالیٰ حق کے معاملہ میں حیا نہیں کرتا (لہذا یہ بتائیے کہ) کیا عورت پر غسل واجب ہے جبکہ اس کو احتلام ہو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں جبکہ وہ پانی (منی) کو دیکھے، یہ سن کر ام سلمہؓ نے اپنا منہ (شرم کی وجہ سے) ڈھانک لیا اور کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ: کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں: خاک آلود ہو تیرا داہنا ہاتھ، پھر اس کا بچہ اس کے مشابہ کیسے ہوتا ہے؟ اور امام مسلمؒ نے ام سلیم کی روایت میں یہ الفاظ زائد نقل کیے ہیں کہ (آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا) مرد کی منی گاڑھی سفید ہوتی ہے اور عورت کی منی پتلی زرد ہوتی ہے، لہذا ان میں سے جو منی غالب ہو یا سبقت کرے (بچہ کی) مشابہت اسی کے ساتھ ہوتی ہے"۔

ان اللہ لایستحیی من الحق

حضرت ام سلیمؓ نے چونکہ اس قسم کا سوال کیا ہے کہ اس کے ذکر سے حیا مانع ہوتی ہے اس لیے بطور تمہید پہلے "ان اللہ لایستحیی من الحق" فرمایا تاکہ کسی کو خلاف حیا کے ارتکاب کا شبہ نہ ہو، حیا میں انقباض نفس ہوتا ہے چونکہ حیا کہتے ہیں: "انقباض النفس عن القبائح لاجل المذمة" کو اور اللہ تعالیٰ انفعال سے پاک ہے اور انقباض نفس انفعال ہی ہے اس لیے حیا کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر تاویل کے ذریعہ ہوگا

(۴۲) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۴) فی کتاب العلم، باب الحیاء فی العلم، وفی الغسل (ج ۱ ص ۴۲) باب اذا احتلمت المراۃ - وفی کتاب الانبیاء (ج ۱ ص ۴۶۸، ۴۶۹) باب خلق ادم وذریته - وفی کتاب الادب (ج ۲ ص ۹۰۰) باب التبسم والضحک، و (ج ۲ ص ۹۰۴) باب مالایستحیی من الحق للتفقه فی الدین، ومسلم (ج ۱ ص ۱۴۶) فی الحیض، باب وجوب الغسل علی المراۃ بخروج المنی منها، والترمذی (ج ۱ ص ۳۲) فی ابواب الطهارۃ، باب ماجاء فی المراۃ تری فی المنام مثل مایری الرجل، والنسائی (ج ۱ ص ۴۲) فی الطهارۃ، باب غسل المراۃ تری فی منامهامایری الرجل، وابو داود (ج ۱ ص ۳۱) فی الطهارۃ، باب المراۃ تری مایری الرجل، ومالک فی الموطا (ص ۳۸) فی الطهارۃ، باب غسل المراۃ اذارات فی المنام مثل مایری الرجل، وابن ماجه فی ابواب التیمم، باب فی المراۃ تری فی منامهامایری الرجل -

ہے ، یعنی حیاء (انقباض نفس) کے لیے ترک لازم ہے اس لیے ملزوم (حیا) بول کر اس کا لازم (ترک) مراد لیا جاتا ہے تو "لایستحیی" کے معنی "لایترک ذکر الحق" کے ہیں۔

اوتحتلم المراۃ

حضرت ام سلمہ ؓ نے "اوتحتلم المراۃ" کہہ کر احتلام امراہ کا انکار کیا ہے ، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ام سلیم ؓ کے سوال سے عورت کیلئے شہوت کی زیادتی کا شبہ ہوتا ہے تو حضرت ام سلمہ ؓ اسی کا انکار کرنا چاہتی ہیں ، یہ کہنا کہ حضرت ام سلمہ ؓ ازواج مطہرات میں داخل ہیں اور احتلام اثر شیطانی سے ہوتا ہے اور ازواج رسول اللہ ﷺ اثر شیطانی سے محفوظ تھیں ، اس لیے حضرت ام سلمہ ؓ کیفیت احتلام سے ناواقف تھیں یہ صحیح نہیں ، اول تو اس لیے کہ احتلام کا سبب ہمیشہ اثر شیطان نہیں ہوتا کبھی اس کا سبب مرض ہوتا ہے اور بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ظروف منی جب پُر ہو جاتے ہیں تو احتلام کی صورت میں منی خارج ہوجاتی ہے ، اسی لیے اخیر کی ان دونوں صورتوں میں خواب میں جماع کی کیفیت کا مشاہدہ نہیں ہوتا اور احتلام ہو جاتا ہے اس واسطے حضرت ام سلمہ ؓ کا مطلقاً کیفیت احتلام سے ناواقف ہونا مسلم نہیں۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ ؓ کافی عمر گذرنے کے بعد حضور ﷺ کی زوجیت میں آئی ہیں ، اس لیے بہت ممکن ہے کہ ازواج مطہرات میں شامل ہونے سے پہلے احتلام کی کیفیت کا علم ہوا ہو۔

ایک توجیہ حضرت ام سلمہ ؓ کے سوال کی یہ بھی ہوسکتی ہے کہ عورتوں کو مردوں کی بنسبت بہت کم احتلام ہوتا ہے ، اس لیے ممکن ہے کہ وہ واقف نہ ہوں۔

﴿ وعن ﴾ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أَشُدُّ ضَفْرَ رَأْسِي أَفَأَنْقُضُهُ لِغُسْلِ الْجَنَابَةِ فَقَالَ لَا إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكِ الْمَاءَ فَتَطْهُرِينَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱)

(۱) الحديث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۴۹ ، ۱۵۰) فی کتاب الحیض ، باب حکم ضفائر المغتسلة ، والترمذی (ج ۱ ص ۲۹) فی ابواب الطهارة ، باب هل تنقض المراة شعرها عندالغسل ، وابو داود (ج ۱ ص ۳۳) فی الطهارة ، باب المراة هل تنقض شعرها عندالغسل ، والنسائی (ج ۱ ص ۴۷ ، ۴۸) فی الطهارة ، باب ذکر ترک المراة نقض ضفرها سهاعند اغتسالهامن الجنابة - وابن ماجه (ص ۴۴) فی التیمم ، باب ما جاء فی غسل النساء من الجنابة ، واحمد فی مسنده (ج ٦ ص ۳۱۴ ، ۳۱۵) -

"حضرت ام سلمہ ؓ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ : میں ایک عورت ہوں اپنے سر کے بال بہت مضبوط گوندھتی ہوں کیا غسل جنابت کے واسطے انہیں کھولا کروں ؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں بلکہ تمہیں یہی کافی ہے کہ تین لپیں پانی لے کر اپنے سر پر ڈال لیا کرو اور پھر سارے بدن پر پانی بہالیا کرو ، پاک ہو جاؤ گی ۔"

عورتوں کیلئے غسل واجب میں نقض ضفائر کا حکم

جمہور فقہاء کے یہاں عورتوں کیلئے غسل جنابت اور غسل حیض دونوں میں نقض ضفائر ضروری نہیں ، اگر بالوں کے اصول تک پانی پہنچ جاتا ہے اور اگر بغیر نقض ضفائر پانی بالوں کے اصول تک نہیں پہنچا تو پھر نقض ضفائر ضروری ہے ، جبکہ ابراہیم نخعیؒ مطلقاً عورت کیلئے نقض ضفائر کو واجب قرار دیتے ہیں ، البتہ حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک یہ رخصت صرف غسل جنابت میں ہے کہ اس میں نقض ضفائر ضروری نہیں چونکہ وہ کثیر الوقوع ہے اور غسل حیض میں نقض ضفائر ضروری ہے ۔ (۲) چونکہ وہ عموماً ایک ماہ کے بعد ہوتا ہے

حضرت ابراہیم نخعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے : "انہ یا مر النسآء اذا اغتسلن ان ینقضن رؤسھن" (۳)

حضرت حسن بصریؒ اور طاؤسؒ حضرت ام سلمہؓ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صرف غسل جنابت کا ذکر ہے حیض کا ذکر نہیں کیا گیا ہے ، لیکن یہ روایت ان کے مدعیٰ کیلئے مفید نہیں کیونکہ اسی روایت کے بعض طرق میں "افانقضہ للحیضۃ والجنابۃ" دونوں مذکور ہیں ۔ (۴) اور قاعدہ ہے کہ روایت مشتملہ علی الزیادہ کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے اس زیادتی کا اعتبار ہوگا اور جنابت اور حیض دونوں میں نساء کیلئے نقض ضفائر لدفع الحرج ضروری قرار نہیں دیا جائیگا ۔

اور حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا عورتوں کو غسل کیلئے نقض ضفائر کا حکم دینا اس صورت پر محمول ہے کہ جب اصول شعر تک پانی نہ پہنچا ہو ، یا یہ کہئے کہ یہ ان کا مذہب تھا

---

(۲) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ا ص ۱۵۰)۔

(۳) صحیح مسلم (ج ا ص ۱۵۰) باب حکم ضفائر المغتسلۃ۔

(۴) حوالہ بالا۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ان تک نہیں پہنچی تھی اور یا یہ کہا جائیگا حضرت ابن عمرؓ کا یہ حکم علی سبیل الوجوب نہ تھا بلکہ استحباباً یا احتیاطاً وہ عورتوں کو غسل کیلئے نقض ضفائر کا حکم دیتے تھے - (۵)

غسل فرض میں مرد کیلئے نقض ضفائر کا حکم

رہا یہ کہ اگر مرد بھی ضفائر رکھتا ہو تو اس کے لیے نقض ضروری ہے یا نہیں تو اس بارے صحیح یہی ہے کہ مردوں کیلئے نقض ضفائر ضروری ہے - (٦) چنانچہ ابو داوٗد میں ایک روایت ہے: "انهم استفتوا النبی ﷺ عن ذلک فقال اماالرجل فلینشر راسه فلیغسله حتی یبلغ اصول الشعر واما المراة فلا علیها ان لا تنقضه لتغرف علی راسها ثلاث غرفات بکفیها" (۷)

نیز مردوں کے حق میں حرج بھی معدوم ہے کیونکہ ان کیلئے حلق بھی جائز ہے جبکہ عورتوں کیلئے حلق ممنوع ہے، اس لیے مردوں کیلئے نقض ضفائر کو ضروری قرار دیا جائیگا -

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

✻ وعن ✻ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ إِلَى خَمْسَةِ أَمْدَادٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۸)

"حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ایک مد (پانی) سے وضو فرماتے تھے اور ایک صاع سے پانچ مد تک (پانی) سے غسل فرما لیتے تھے۔"

وضو اور غسل کیلئے شرعاً پانی کی کوئی حد مقرر نہیں ہے البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اسراف اور

---

(۵) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۵۰)۔

(٦) دیکھئے البحرالرائق (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۷) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۴) باب المراة هل تنقض شعرها عندالغسل۔

(۸) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۳) فی کتاب الوضوء، باب الوضوء بالمد - ومسلم (ج ۱ ص ۱۴۹) فی الحیض، باب القدر المستحب من المآء فی غسل الجنابة - والترمذی بتحقیق الشیخ احمد محمد شاکر (ج ۲ ص ۵۰۸) فی ابواب السفر، باب قدر مایجزی من المآء فی الوضوء۔

تقصیر سے بچتے ہوئے پانی کو خرچ کیا جائے اور رسول اللہ ﷺ کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ آپ ﷺ بالعموم ایک مد پانی سے وضو فرماتے تھے اور ایک صاع سے پانچ مد تک پانی غسل میں استعمال فرماتے تھے ،

تحقیق صاع

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہے ، لیکن مد کی مقدار کیا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے ، چنانچہ امام ابو حنیفہ ؒ اور امام محمد ؒ کے نزدیک ایک مد دو رطل کا ہے اس لیے ان کے یہاں ایک صاع آٹھ رطل کا ہوگا اس صاع کو صاع عراقی اور صاع حجاجی بھی کہتے ہیں -

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف ؒ کے یہاں ایک مد رطل وثلث رطل کا ہے - (۹) لہذا ان کے یہاں ایک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث کا ہوگا ، اس صاع کو صاع حجازی کہتے ہیں -

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اہل مدینہ کے تعامل سے ہے ، کیونکہ ان کے درمیان اس وقت صاع حجازی ہی رائج تھا ، چنانچہ امام بیہقی ؒ نے اپنی سنن میں امام ابو یوسف ؒ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے ، حسین بن ولید کی روایت ہے کہتے ہیں : "قدم علینا ابو یوسف من الحج فاتیناہ فقال انی اریدان افتح علیکم بابا من العلم اھمنی تفحصت عنہ ، فقدمت المدینۃ فسالت عن الصاع فقالوا صاعنا ھذا صاع رسول اللہ ﷺ ، قلت لھم ماحجتکم فی ذلک ؟ فقالوا ناتیک بالحجۃ غدا ، فلما اصبحت اتانی نحومن خمسین شیخامن ابناء المھاجرین والانصار مع کل رجل منھم الصاع تحت ردائہ ، کل رجل منھم یخبر عن ابیہ او اھل بیتہ ان ھذا صاع رسول اللہ ﷺ فنظرت فاذاھی سواء قال : فعیرتہ فاذا ھوخمسۃ ارطال وثلث بنقصان معہ یسیر فرایت امراً قویا فقد ترکت قول ابی حنیفۃ ؒ فی الصاع واخذت بقول اھل المدینۃ " (۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کا صاع پانچ رطل اور ایک ثلث کا تھا -

ایسے ہی بعض روایات میں امام مالک ؒ اور امام ابو یوسف ؒ کا مسئلہ صاع کے بارے میں ایک مناظرہ مذکور ہے ، جس میں امام مالک ؒ نے بطور دلیل کے ابنائے مہاجرین وانصار کے یہی صاع پیش کئے تو امام ابو

---

(۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۶)-

(۱۰) سنن بیہقی (ج ۴ ص ۱۷۱) باب مادل علی ان صاع النبی ﷺ کان عیارہ خمسۃ ارطال وثلث-

یوسفؒ نے صاع کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک چھوڑ کر امام مالکؒ کے مسلک کو اختیار کر لیا - (۱۱)

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال نسائی میں حضرت مجاہدؒ کی روایت سے ہے : "عن موسی الجھنی قال اتی مجاھد بقدح حزرتہ ثمانیۃ ارطال ، فقال حدثتنی عائشۃ ان رسول اللہ ﷺ کان یغتسل بمثل ھذا" (۱۲)

اور دوسری روایات میں ہے کہ "کان یغتسل بالصاع" (۱۳) اس سے معلوم ہوا کہ صاع آٹھ رطل کا ہے -

ابو داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : "کان النبی ﷺ یتوضا باناء یسع رطلین ویغتسل بالصاع" (۱۴) اور حضرت انسؓ کی حدیث باب میں ہے "کان النبی ﷺ یتوضا بالمد" ان دونوں روایتوں کے ملانے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک مد دو رطل کا ہے -

طحاوی ، (۱۵) بیہقی (۱۶) اور دارقطنی (۱۷) میں حضرت عائشہؓ اور حضرت انسؓ سے متعدد اسانید کے ساتھ روایات (اگرچہ وہ ضعیف ہیں "ولکن بعضھا یقوی بعضاً" منقول ہیں : "کان رسول اللہ ﷺ یتوضا بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال"

نیز حجاج بن یوسف بطور فخر یہ کہا کرتا تھا کہ میں نے صاع عمرؓ کو تمہارے سامنے پیش کیا ورنہ تم اس کو گم کر چکے تھے ، (۱۸) اور صاع عمرؓ کا صاع نبی کریم ﷺ کے موافق ہونا ظاہر ہے ، اس سے معلوم ہوا کہ صاع النبی ﷺ یہی صاع حجاجی ہے اور امام طحاویؒ نے ابراہیم نخعیؒ کا یہ اثر نقل کیا ہے : "عن ابراھیم قال : عیرنا صاع عمرؓ فوجدناہ حجاجیا والحجاجی عندھم ثمانیۃ ارطال بالبغدادی" (۱۹)

---

(۱۱) دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۰)-

(۱۲) سنن نسائی (ج ۱ ص ۴۶) باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل من المآء للغسل -

(۱۳) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۳) باب مایجزی من المآء فی الوضوء-

(۱۴) حوالہ بالا -

(۱۵) طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۷) باب وزن الصاع کم ھو-

(۱۶) بیہقی (ج ۴ ص ۱۷۱ ، ۱۷۲) باب مادل علی ان صاع النبی ﷺ کان عیارہ خمسۃ ارطال وثلث-

(۱۷) دارقطنی (ج ۱ ص ۹۴) باب مایستحب للمتوضی والمغتسل ان یستعملہ من المآء ، و (ج ۲ ص ۱۵۳) کتاب زکوۃ الفطر-

(۱۸) دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۱)-

(۱۹) طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۷) باب وزن الصاع کم ھو-

اور جہاں تک تعلق ہے امام ابو یوسفؒ کے اس واقعہ کا جس کو امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے تو اس واقعہ کو شیخ ابن ھمامؒ نے غیر معتبر قرار دیا ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ یہ روایت عن المجھولین ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ قصہ عام مجمع میں ہوا تو اس کو مشہور ہونا چاہیئے تھا اور امام محمدؒ کو اس کی اطلاع ضرور ہونی چاہیئے تھی، حالانکہ امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ کے اس اختلاف کو ذکر نہیں کیا ہے، کیونکہ امام محمدؒ جس طرح دوسرے مسائل میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بالالتزام ذکر کرتے ہیں اس مسئلہ میں بھی ضرور ذکر کرتے، (۲۰) امام محمدؒ کا اس کو ذکر نہ کرنا دلالت کرتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا اختلاف درست نہیں۔

واضح رہے کہ صدقۃ الفطر اور کفارات کے مسئلہ میں صاع حجاجی پر عمل احوط ہے، چونکہ اس کی مقدار زائد ہے، اس لیے اس سے یقینی طور پر آدمی عہدہ برآ ہو جاتا ہے۔ (۲۱)

شیخ ابن ھمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس اختلاف کو اختلاف لفظی قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ صاع حجاجی میں جو آٹھ رطل ہیں تو یہ رطل چھوٹے ہیں اور صاع حجازی جو خمسۃ ارطال وثلث کے برابر ہے وہاں رطل بڑا ہے، چنانچہ صاع حجازی کا رطل تیس استار کا ہوتا ہے تو اس طرح خمسۃ ارطال وثلث کے ایک سو ساٹھ استار ہونگے اور صاع حجاجی کا رطل بیس استار کا ہوتا ہے، چونکہ وہاں آٹھ رطل ہیں تو استار وہاں بھی ایک سو ساٹھ ہونگے تو اس صورت میں نزاع لفظی ہو جاتا ہے۔ (۲۲)

الفصل الثانی

﴿عن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا قَالَ يَغْتَسِلُ وَعَنِ الرَّجُلِ يَرٰى أَنَّهُ قَدِ احْتَلَمَ وَلَا يَجِدُ بَلَلًا قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرٰى ذٰلِكَ غُسْلٌ قَالَ نَعَمْ إِنَّ النِّسَاءَ

(۲۰) دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۱)۔

(۲۱) معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۹)۔

(۲۲) فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۱)۔

شَقَائِقُ الرِّجَالِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَرَوَى الدَّارِمِيُّ وَابْنُ مَاجَه إِلَى قَوْلِهِ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ (۲۴)

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو (سو کر اٹھنے کے بعد کپڑے پر منی کی) تری محسوس کرے اور احتلام اسے یاد نہ ہو، آپ ﷺ نے فرمایا اسے غسل کرنا چاہیئے اور ایسے شخص کے بارے میں بھی پوچھا گیا جسے احتلام تو یاد ہے مگر تری معلوم نہیں ہوتی، آپ ﷺ نے فرمایا اس پر غسل نہیں، حضرت ام سلیمؓ نے پوچھا اگر عورت بھی یہ تری دیکھے تو اس پر غسل واجب ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں، عورتیں بھی مردوں ہی کی مثل ہیں"۔

مسئلہ احتلام

اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خواب میں احتلام ہو لیکن اٹھنے کے بعد بدن اور کپڑے پر کوئی تری موجود نہ ہو تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھا کہ بدن یا کپڑے پر تری موجود ہے، اس صورت میں تفصیل ہے اور کل چودہ صورتیں بنتی ہیں:

❶ یقین ہے کہ یہ بلل منی ہے۔ ❷ یقین ہے کہ مذی ہے۔ ❸ یقین ہے کہ ودی ہے۔ ❹ شک ہے اولین میں۔ ❺ شک ہے اخیرین میں۔ ❻ شک ہے طرفین میں۔ ❼ شک ہے ثلاثہ میں، پھر ہر صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں۔

اس طرح کل صورتیں چودہ ہوئیں۔

ان میں سے سات صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے:

❶ یقین ہے منی کا اور احتلام یاد ہے۔ ❷ یقین ہے منی کا اور احتلام یاد نہیں ہے۔ ❸ یقین ہے کہ مذی ہے اور احتلام یاد ہے اور چار صورتیں شک والی ہیں جبکہ احتلام یاد ہو۔ ❹ شک ہے منی ومذی میں احتلام یاد ہے۔ ❺ شک ہے مذی وودی میں احتلام یاد ہے۔ ❻ شک ہے منی وودی میں احتلام یاد ہے۔ ❼ شک ہے منی، مذی اور ودی تینوں میں اور احتلام یاد ہے۔

چار صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں:

(۲۴) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۳۱) فی ابواب الطہارۃ، باب فیمن یستیقظ ویری بللا ولایذکر احتلاما، وابو داود (ج ۱ ص ۳۱) فی کتاب الطہارۃ، باب فی الرجل یجد البلۃ فی منامہ، والدارمی (ج ۱ ص ۲۱۵) فی کتاب الطہارۃ، باب من یری بللا ولم یذکر احتلاما، وابن ماجہ (ص ۴۵) فی کتاب التیمم، باب من احتلم ولم یر بللا، واحمد فی مسندہ (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

❶ یقین ہے مذی کا احتلام یاد نہیں۔❷ یقین ہے ودی کا احتلام یاد ہے ۔❸ یقین ہے ودی کا احتلام یاد نہیں۔❹ شک ہے مذی اور ودی میں احتلام یاد نہیں۔

اور تین صورتوں میں اختلاف ہے :

❶ شک ہے اولین میں کہ منی ہے یا مذی احتلام یاد نہیں ۔❷ شک ہے طرفین میں کہ منی ہے یا ودی احتلام یاد نہیں ۔❸ شک ہے ثلاثہ میں احتلام یاد نہیں ، ان تینوں صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے ، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں ہے ۔ للشک فی السبب الموجب (۲۴)

ان النسآء شقائق الرجال

یعنی خلقت اور طبائع کے اعتبار سے عورتیں بھی مردوں ہی کی مثل ہیں ، لہذا جو حکم مردوں کا ہے وہی حکم عورتوں کیلئے بھی ہوگا ۔

---

(۲۴) دیکھئے البحرالرائق (ج ا ص ۵٦) نیز دیکھئے معارف السنن ، (ج ا ص ۳۷۵ ، ۳۷٦)۔

باب مخالطة الجنب ومايباح له

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَقِيَنِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَخَذَ بِيَدِي فَمَشَيْتُ مَعَهُ حَتَّى قَعَدَ فَانْسَلَلْتُ فَأَتَيْتُ الرَّحْلَ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ جِئْتُ وَهُوَ قَاعِدٌ فَقَالَ أَيْنَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقُلْتُ لَهُ فَقَالَ سُبْحَانَ اللّٰهِ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ هٰذَا لَفْظُ الْبُخَارِيِّ وَلِمُسْلِمٍ مَعْنَاهُ وَزَادَ بَعْدَ قَوْلِهِ فَقُلْتُ لَهُ لَقِيتَنِي وَأَنَا جُنُبٌ فَكَرِهْتُ أَنْ أُجَالِسَكَ حَتَّى أَغْتَسِلَ وَكَذَا الْبُخَارِيُّ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى (۲۵)

"حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے میری ملاقات ہوئی اور میں جنبی تھا، رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑلیا اور میں آپ ﷺ کے ہمراہ ہولیا، جب آپ ﷺ بیٹھ گئے تو میں چپکے سے نکل کر اپنے مکان پر آیا اور نہا کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا آپ ﷺ بیٹھے ہوئے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا تم کہاں تھے؟ میں نے آپ ﷺ سے (اصل واقعہ) ذکر کیا (کہ میں ناپاک تھا اس لیے چلا گیا تھا) آپ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ! مومن ناپاک نہیں ہوتا، روایت کے

(۲۵) الحديث اخرجه البخارى (ج ا ص ۴۲) فى كتاب الغسل، باب عرق الجنب وان المسلم لاينجس، وباب الجنب يخرج ويمشى فى السوق وغيره، ومسلم (ج ا ص ۱۶۲) فى الحيض، باب الدليل على ان المسلم لاينجس، والترمذى (ج ا ص ۳۲) فى ابواب الطهارة، باب ماجاء فى مصافحة الجنب، وابو داود (ج ا ص ۳۰) فى الطهارة، باب فى الجنب يصافح، والنسائى (ج ا ص ۵۲) فى الطهارة، باب مماسة الجنب ومجالسته، وابن ماجه (ص ۳۰) فى كتاب الطهارة، باب مصافحة الجنب، واحمد فى مسنده (ج ۲ ص ۴۷۱)

یہ الفاظ بخاری کے ہیں ، مسلم نے اس کے ہم معنی روایت نقل کی ہے اور ابو ہریرہؓ کے یہ الفاظ مزید نقل کئے ہیں کہ انہوں نے کہا میں چونکہ ناپاکی کی حالت میں تھا اس لیے یہ مناسب معلوم نہ ہوا کہ آپ ﷺ کے پاس بیٹھوں جب تک کہ نہا نہ لوں ۔"

ان المؤمن لاینجس

اس کا مطلب یہ ہے کہ جنابت کی وجہ سے مومن کو جو نجاست لاحق ہوتی ہے وہ نجاست حکمی ہے اس کے ہوتے ہوئے مخالطت ، مجالست حتی کہ مصافحہ اور معانقہ تک جائز ہے ، جنابت سے مومن کی ذات نجس نہیں ہو جاتی کہ مصافحہ اور معانقہ وغیرہ ناجائز ہو جائے "ان المؤمن لاینجس" سے حدث اصغر اور حدث اکبر کی نفی مقصود نہیں وہ نجاست حکمیہ کے قبیل سے ہیں ، دراصل مقصود نجاست عین کی نفی ہے.

بعض اہل ظاہر نے حدیث کے اس جز سے کفار کے نجس العین ہونے پر استدلال کیا ہے اور اسی کے ساتھ وہ قرآن مجید کی آیت :"انما المشرکون نجس" کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں ، لیکن شریعت نے کتابیہ کے ساتھ نکاح کی اجازت دیکر یہ بات واضح کر دی کہ کفار نجس العین نہیں - (۲۶) اول تو تعلق نکاح فی نفسہ اتنا قوی ہے کہ شریعت اسلام نجس العین کے ساتھ اس کو گوارا نہیں کرسکتی ، پھر اگر بالفرض مان لیا جائے تو زوجین کا تعلق وظیفہ زوجیت ادا کرنے کے وقت اسطرح ہوتا ہے کہ ایک کے جسم کا پسینہ دوسرے کے جسم کو لگنا ناگزیر ہے ، تو اگر کفار نجس العین ہوتے ضروری تھا کہ ایسی ہدایت دی جاتی کہ پسینہ سے بچا جائے اور جھوٹے سے بچا جائے مگر ایسا نہیں ہے ، اس لیے کافر کا پسینہ اور جھوٹا دونوں پاک ہیں اور حدیث کا مطلب وہی ہے کہ مومن بحالت جنابت مجالست و مخالطت کا اہل رہتا ہے اور حنفیہ کے یہاں تو مفہوم مخالف ویسے بھی معتبر نہیں ، پھر حدیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ثقیف کے وفد کو مسجد نبوی میں ٹھہرایا ہے - (۲۷)

اور قرآن مجید کی آیت کا جواب یہ ہے کہ وہاں نجاست اعتقادیہ کو ذکر کیا گیا ہے نجاست العین اس سے مراد نہیں -

---

(۲۶) دیکھئے فتح الباری (ج ا ص ۳۹۰)۔

(۲۷) چنانچہ سنن بیہقی (ج ۲ ص ۴۴۴ - ۴۴۵) میں ہے : "عن عثمان بن ابی العاص ان وفد ثقیف قدموا علی النبی ﷺ فانزلهم المسجد لیکون ارق لقلوبهم ... باب المشرک یدخل المسجد غیر المسجد الحرام ۔

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ ذَكَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ تُصِيبُهُ الْجَنَابَةُ مِنَ اللَّيْلِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۸)

"حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ مجھے رات کو جنابت لاحق ہو جاتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا وضو کر کے عضو تناسل کو دھو کر سو جایا کرو۔"

حالت جنابت میں سونے سے پہلے وضو کا حکم

اس پر اتفاق ہے کہ غسل علی الفور واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بغیر غسل کے سو جانا جائز ہے، البتہ وضو قبل النوم کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اہل ظاہر جنبی آدمی کیلئے وضو قبل النوم کو واجب کہتے ہیں اور یہ حضرات حضرت ابن عمرؓ کی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اس میں وضو اور غسل ذکر کے حکم کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کے یہاں وضو مستحب ہے واجب نہیں۔ (۲۹) چنانچہ جمہور کے یہاں وضو اور غسل ذکر کا حکم استحباب پر محمول ہے اور اس کی تائید صحیح ابن حبان میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے ہوتی ہے: "عن ابن عمرؓ عن عمر رضوان الله عليهما، انه سال رسول الله ﷺ اينام

---

(۲۸) الحديث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۴۳) فی کتاب الغسل، باب الجنب يتوضاثم ينام - ومسلم (ج ۱ ص ۱۴۴) فی کتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوله وغسل الفرج اذا ارادان ياكل اويشرب اوينام اويجامع، والترمذی (ج ۱ ص ۳۲) فی الطهارة، باب فی الوضوء للجنب اذا ارادان ينام، وابو داود (ج ۱ ص ۲۹) فی الطهارة، باب فی الجنب ينام، والنسائی (ج ۱ ص ۵۰) فی الطهارة، باب وضوء الجنب وغسل ذكره اذا ارادان ينام، وابن ماجه (ص ۴۳) فی التيمم، باب من قال لاينام الجنب حتى يتوضا وضوءه للصلوٰة، ومالک فی الموطا (ص ۴۴) فی الطهارة، باب وضوء الجنب اذا ارادان ينام اويطعم قبل ان يغتسل، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۶۴)۔

(۲۹) دیکھئے التعليق الممجد على موطا محمد (ص ۴۷)۔

احدنا وهو جنب؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم ويتوضا ان شآء۔" (۳۰)

اس روایت میں تصریح ہے کہ وضو قبل النوم مستحب ہے واجب نہیں۔

نیز جمہور کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے بھی ہے جو اسی باب کی فصل ثالث کی پہلی روایت ہے: "عن ام سلمة قالت: كان رسول الله ﷺ يجنب ثم ينام ثم ينتبه ثم ينام"

اس روایت میں جنابت کے بعد نوم کا ذکر ہے اور وضو وغیرہ مذکور نہیں، لہذا حدیث ام سلمہؓ بیان جواز پر محمول ہے اور حدیث ابن عمرؓ بیان استحباب پر۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وَعَنْ اَبِیْ سَعِيْدِنِ الْخُدْرِیِّ رضی الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذَا اَتٰى اَحَدُكُمْ اَهْلَهٗ ثُمَّ اَرَادَ اَنْ يَعُوْدَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وُضُوْءًا "رَوَاهُ مُسْلِم" (۳۱)۔

"حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے اور پھر اس کے پاس آنے کا ارادہ کرے تو اسے چاہیئے کہ دونوں دفعہ کے درمیان وضو کرے۔"

وضو بین المجامعتین

ابن حبیب مالکی اور اہل ظاہر نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی اسی روایت سے استدلال کر کے یہ کہا ہے کہ وضو بین المجامعتین واجب ہے، لیکن جمہور کے یہاں واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، چنانچہ حضرت ابو سعیدؓ ہی کی روایت میں جسے ابن خزیمہ نے نقل کیا ہے یہ زیادتی بھی مروی ہے: "فانه انشط للعود"[۳۲]

(۳۰) مواردالظمان (ص ۸۱) باب فی الجنب یا کل اوینام۔

(۳۱) الحدیث اخرجه مسلم (ج ا ص ۱۴۴) فی کتاب الحیض، باب جوازنوم الجنب واستحباب الوضوله وغسل الفرج اذا اراد ان یا کل اویشرب اوینام اویجامع، والترمذی (ج ا ص ۳۶) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء اذا ارادان یعود توضا، وابو داود (ج ا ص ۲۹) فی الطهارة، باب الوضوء لمن ارادان یعود، والنسائی (ج ا ص ۵۱) فی الطهارة، باب فی الجنب اذا اراد ان یعود۔ وابن ماجة (ص ۴۲) فی الطهارة باب فی الجنب اذا ارادالعود توضا، واحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۲۱)۔

سے معلوم ہوا کہ وضو کا حکم نشاط طبیعت کیلئے ہے اس لیے اسے مستحب ہی کہا جائیگا ۔ (۳۲)

نیز طحاوی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ''ان رسول اللہ ﷺ کان یجامع ثم یعود ولا یتوضا'' (۳۳)

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ دوبارہ جماع کیلئے وضو ضروری نہیں، اس لیے کہا جائیگا کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں وضو کا حکم استحباب کیلئے ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں جو یہ مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے عود للجماع کیلئے وضو نہیں کیا تو یہ بیان جواز پر محمول ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۴)۔

''حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ایک غسل کے ساتھ اپنی ازواج مطہرات سے صحبت کر لیا کرتے تھے۔''

ظاہر حدیث پر ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ قسم بین الازواج واجب ہے اور اقل قسمت یہ ہے کہ ہر زوجہ کیلئے پوری

(۳۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷۶ - ۳۷۷)۔

(۳۳) طحاوی (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۳۴) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۴۰، ۴۱) فی کتاب الغسل، باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نسائہ فی غسل واحد، و(ج ۱ ص ۴۲) باب الجنب یخرج ویمشی فی السوق وغیرہ، وفی کتاب النکاح (ج ۲ ص ۷۵۸) باب کثرۃ النسآء، و(ج ۲ ص ۷۸۵) باب من طاف علی نسائہ فی غسل واحد، ومسلم (ج ۱ ص ۱۴۴) فی الحیض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء لہ وغسل الفرج اذا اراد ان یاکل اویشرب اوینام اویجامع، وابو داود (ج ۱ ص ۲۹) فی کتاب الطہارۃ، باب فی الجنب یعود، والترمذی (ج ۱ ص ۳۹) فی الطہارۃ، باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائہ بغسل واحد، والنسائی (ج ۱ ص ۵۱، ۵۲) فی الطہارۃ، باب اتیان النساء قبل احداث الغسل، وابن ماجۃ (ص ۴۴) فی الطہارۃ، باب ماجاء فیمن یغتسل من جمیع نسائہ غسلاً واحدا، واحمد فی المسند (ج ۳ ص ۲۲۵)۔

ایک رات ہو تو پھر کیونکر ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس آپ ﷺ تشریف لے گئے؟ اس سے نوبت والی زوجہ کے حق کا اتلاف ہوتا ہے، اس اشکال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

❶ رسول اللہ ﷺ پر قسم بین الازواج واجب نہ تھا قرآن مجید کی آیت "تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ" اس پر دال ہے، لہذا رسول اللہ ﷺ کا قسم بین الازواج استحباباً ہوتا تھا۔

❷ ممکن ہے رسول اللہ ﷺ نوبت والی زوجہ سے اجازت لیکر اور ان کی رضامندی سے یہ دورہ کرتے ہوں۔

❸ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دورے کے اختتام پر دوسرے دورے کو شروع کرنے سے قبل جبکہ کسی بھی زوجہ کی نوبت باقی نہ رہے ایسا کیا جاتا ہو۔

❹ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ سفر سے واپسی کے وقت جبکہ نوبت کا اہتمام شروع نہیں ہوتا تھا اس وقت آپ ﷺ نے ایسا کیا۔

❺ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ ہر روز حضور ﷺ کیلئے ایک ساعت تمام ازواج میں مشترک ہوتی تھی ممکن ہے کہ یہ دورہ اسی ساعت میں واقع ہوتا ہو۔

❻ بعض نے یہ کہا ہے یہ وجوب قسم بین الازواج سے پہلے کا واقعہ ہے، "وذلک عندالقائلین بوجوب القسمة"

❼ یہ واقعہ صرف ایک مرتبہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر پیش آیا جس میں تمام ازواج مطہرات آپ ﷺ کے ساتھ تھیں، لہذا قبل الاحرام آپ ﷺ نے ایسا کیا تاکہ تمام ازواج مطہرات کی سنت قبل الاحرام ادا ہو جائے اگرچہ راوی نے اس کو "کان" استمراری کے ساتھ بیان کیا ہے، لیکن یہ آپ ﷺ کی عادت نہیں تھی۔ (۳۵)

تنبیہ

یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے اور اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ کیلئے نو ازواج کا بیک وقت ہونا اور اسی طرح طواف علی جمیع النسآء بغسل واحد یہ (معاذ اللہ) شہوت رانی کیلئے نہ تھا جیسا کہ بعض اہل زیغ اور ملحدین کا خیال ہے، چنانچہ دنیا جانتی ہے کہ آپ ﷺ نے پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ سے کی اور وہ بھی حضرت خدیجہؓ کے تقاضہ اور آپ ﷺ کے چچا ابو طالب کے اصرار

(۳۵) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۶۵، ۳۶۶)۔

پر، جبکہ حضرت خدیجہؓ کی عمر چالیس سال کی تھی اور وہ پہلے دو شادیاں بھی کر چکی تھیں اور پھر یہی نہیں بلکہ اس کے بعد تقریباً پچیس سال کا عرصہ اس طرح گذرا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت خدیجہؓ پر اکتفا کیا دوسری کوئی شادی نہیں کی، جوانی کا بہترین زمانہ اور اس کے بعد کہولت کی عمر کو اس طرح گذار دینا کیا یہ سب شہوت رانی کے الزام کی تردید میں کافی نہیں؟ کفار نے بغض وعناد کی وجہ سے آپ ﷺ کو ساحر، شاعر، مجنون تک کہا لیکن آپ کے دامن عفت پر انگشت نمائی کی کسی کو جرات نہیں ہوئی اس لیے پاک دامن بھرپور جوانی گذارنے والے شخص پر شہوت رانی کا الزام سوائے خبث باطنی کے اور کسی وجہ سے نہیں ہوسکتا۔

پھر جب آپ ﷺ نے تعدد ازواج کو اختیار کیا تو سوائے حضرت عائشہ صدیقہؓ کے جتنی ازواج آپ ﷺ کے نکاح میں آئیں تمام ثیبہ تھیں، صرف حضرت عائشہؓ باکرہ تھیں۔

حضور ﷺ نے مدینہ منورہ میں پہنچ کر تعدد ازواج کو اختیار کیا ہے اور اس میں کئی مصلحتیں پیش نظر تھیں، چنانچہ مختلف قبائل کی عورتوں سے نکاح کرنے میں آپ ﷺ کے پیش نظر یہ مصلحت بھی تھی کہ اس طریقہ سے لوگ اسلام سے روشناس ہونگے اور ان کے دلوں میں جو بغض بیٹھا ہوا ہے وہ دور ہوگا۔

نیز اس میں ایک بڑی مصلحت یہ بھی تھی کہ رسول اللہ ﷺ کی خانگی زندگی کا پورا پورا نقشہ امت کے سامنے آجائے، چونکہ مومن دونوں حالتوں میں خواہ وہ گھر میں ہو یا باہر اتباع شریعت کیلئے مامور اور مکلف ہے اور اتباع شریعت کا مفہوم رسول اللہ ﷺ کی سنت کے بغیر ناتمام اور نامکمل رہتا ہے، اس واسطے ضروری تھا کہ آپ ﷺ کی خانگی زندگی کا مکمل خاکہ سامنے آئے اس کے لیے تعدد ازواج کی افادیت ظاہر و باہر ہے، چنانچہ اس باب میں ازواج مطہرات نے جو کردار ادا کیا ہے وہ آپ کے سامنے ہے۔

رہا یہ کہ اگر غلبہ شہوت نہیں تھا تو پھر طواف علی جمیع النسآء بغسل واحد کی کیا توجیہ ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ علماء نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جنت کے چالیس آدمیوں کی طاقت کے بقدر قوت رجلیت عطا کی گئی تھی اور جنت کے ایک آدمی کی قوت دنیا کے سو آدمیوں کی قوت کے برابر ہوگی، اس لحاظ سے آپ ﷺ کو دنیا کے چار ہزار آدمیوں کی قوت کے برابر قوت دی گئی تھی۔ (۳۶)

(۳۶) قال الشیخ البنوری فی المعارف (ج ا ص ۴۶۷) وقع فی حدیث الباب عن انسؓ فی "صحیح البخاری" "کنانتحدث انه اعطی قوة ثلاثین رجلاً" وفی صحیح الاسماعیلی من حدیث ابی یعلی عن ابی موسی عن معاذ "قوة اربعین" وفی الحلیة لابی نعیم عن مجاهد: اعطی قوة اربعین رجلاً کل رجل من رجال اهل الجنة، وفی حدیث عبداللہ بن عمرؓ ورفعه: اعطیت قوة اربعین فی البطش والجماع، وروینا فی حدیث زید بن ارقم مرفوعاً، ان الرجل من اهل الجنة لیعطی قوة مائة فی الاکل والشرب والجماع والشهوة اخرجه احمد والنسائی والحاکم وصححه، وفی حدیث انسؓ عن النبی ﷺ یعطی المؤمن فی الجنة قوة کذاوکذا من ـــــ

لہذا آپ ﷺ کو تو سولہ ہزار بیویوں سے شادی کرنے کا حق تھا، ایسی صورت میں بتلائیے کہ نو بیویوں کے ساتھ ایک وقت جماع کس طرح اور کیونکر قابل اعتراض ہوسکتا ہے، آپ ﷺ کا اتنی زبردست خارق للعادۃ قوت کے باوجود وقت واحد میں صرف نو بیویوں پر اکتفاء کرنا یہ بھی بطور خرق عادت آپ ہی کی خصوصیت ہے، جیسا کہ باوجود فاقوں اور قلیل خوراک کے رکانہ کو پچھاڑ دینا اور غزوہ خندق میں پتھر کی چٹان کو جس کو توڑنے سے حضرات صحابہؓ کی جماعت عاجز ہوچکی تھی کدال مار کر ریت کی طرح بہا دینا آپ کی خرق عادت جسمانی قوت کی واضح دلیل ہے۔

ازواج مطہرات کے اسمائے گرامی

❶ حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ ❷ حضرت عائشہ صدیقہؓ ❸ حضرت حفصہؓ ❹ حضرت ام حبیبہ رملہ بنت ابی سفیانؓ ❺ حضرت ام سلمہ ہندؓ ❻ حضرت سودہ بنت زمعہؓ ❼ حضرت زینب بنت جحشؓ ❽ حضرت میمونہؓ ❾ حضرت جویریہؓ ❿ حضرت صفیہ بنت حییؓ (۱۱) حضرت زینب بنت خزیمہ ام المساکین رضی اللہ عنہن۔

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَفْنَةٍ فَأَرَادَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا فَقَالَ إِنَّ الْمَاءَ لَا يُجْنِبُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه وَرَوَى

الجماع، قیل: یا رسول اللہ ﷺ اویطیق ذلک؟ فقال یعطی قوۃ مائۃ رجل، رواہ الترمذی وقال: حدیث غریب صحیح وصححہ ابن حبان، فکان رسول اللہ ﷺ اعطی قوۃ اربعین رجلا من رجال اہل الجنۃ ورجل من اہل الجنۃ یعطی لہ قوۃ مائۃ رجل، فاذا ضربنا اربعین فی مائۃ صارت اربعۃ آلاف، ہذہ مقتبسۃ من العمدۃ (۲ - ۳۲ - ۳۴) والفتح (۱ - ۲۶۳) فثبت انہ ﷺ اعطی قوۃ اربعۃ آلاف رجل، فانظر الی ہذہ القوۃ الخارقۃ للعادۃ ماہو دلیل کمال خلقہ وجسمہ مالم یوجدلہ نظیر فی العالم، وثبت ذلک باحادیث وآثار صحیحۃ تتلی و تروی لیست قصصاتاریخیۃ اوحکایات موضوعۃ خیالیۃ" انتہیٰ۔

اَلدَّارِمِیُّ نَحْوَهُ وَفِیْ شَرْحِ السُّنَّةِ عَنْهُ عَنْ مَیْمُوْنَةَ بِلَفْظِ الْمَصَابِیْحِ (۱)

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ کی کسی زوجہ مطہرہ نے لگن سے غسل کیا، جب رسول اللہ ﷺ نے اسی پانی سے وضو کرنے کا ارادہ فرمایا تو انہوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ میں جنبی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: پانی تو جنبی نہیں ہوتا۔"

مرد کیلئے فضالہ عورت سے طہارت کا مسئلہ

اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں: ❶ مرد اور عورت دونوں ساتھ ساتھ پانی لیکر استعمال کرتے ہیں یہ بالاتفاق جائز ہے، مرد کیلئے عورت کا فضالہ اور عورت کیلئے مرد کا فضالہ اس صورت میں استعمال ہوسکتا ہے۔ ❷ مرد پہلے استعمال کر لیتا ہے اور عورت بعد میں استعمال کرتی ہے یہ بھی بالاتفاق جائز ہے۔ ❸ عورت پہلے استعمال کرتی ہے لیکن مرد کی موجودگی میں استعمال کرتی ہے تو اس وقت بھی مرد کیلئے فضالہ عورت کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔ ❹ عورت پہلے استعمال کرتی ہے اور مرد بعد میں استعمال کرتا ہے اور عورت کا استعمال کرنا مرد کی عدم موجودگی میں ہوتا ہے تو اس صورت میں حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک فضالہ عورت سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، جبکہ حنابلہ اور داؤد ظاہری اس صورت میں مرد کیلئے فضالہ عورت کے استعمال کو ناجائز کہتے ہیں۔ (۲) ان کا استدلال اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت حکم بن عمروؓ کی روایت سے ہے: "قال: نهی رسول الله ﷺ ان یتوضا الرجل بفضل طهور المراة"۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے، اس حدیث میں حضور ﷺ کی زوجہ مطہرہ نے بحالت جنابت آپ ﷺ کی عدم موجودگی میں غسل کیا ہے، اس کے باوجود آپ ﷺ نے اس سے وضو کیا اور "ان الماء لایجنب" فرمایا، لہذا حضرت حکم بن عمروؓ کی روایت کا جواب یہ ہوگا کہ وہ یا استحباب پر محمول ہے یا منسوخ ہے، جیسا کہ ابن عباسؓ کی حدیث سے بھی

---

(۱) الحدیث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۱۹) فی ابواب الطهارة، باب الرخصة فی ذلک (ای فی فضل طهور المراة) وابو داود (ج ۱ ص ۱۰) فی الطهارة، باب الماء لایجنب - وابن ماجه (ص ۳۰ - ۳۱) فی کتاب الطهارة، باب الرخصة بفضل وضوء المراة - والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۳) فی کتاب الطهارة، باب الوضوء بفضل وضوء المراة-

(۲) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۴۸)-

معلوم ہوتا ہے ، چونکہ زوجہ رسول اللہ ﷺ کا غسل جنابت کرنے کے بعد آپ ﷺ کو وضو کا ارادہ کرتے ہوئے دیکھ کر منع کرنا اور "انی کنت جنبا" کہنا اس بات کی علامت ہے کہ پہلے ممانعت تھی اس لیے منسوخ کہا جائیگا اور یا یہ کہئے کہ حضور ﷺ کا منشاء اختلاط بین الاجانب کی ممانعت تھی ۔
واضح رہے کہ یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ پانی کسی بڑے برتن میں رکھا ہو اور ہاتھ ڈال کر اس سے پانی لیکر استعمال کیا جائے اور وہ پانی بھی ماء جاری کے حکم میں نہ ہو ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ لَا تَقْرَءِ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۳)

"رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ حائضہ اور جنبی قرآن مجید کا کچھ حصہ بھی نہ پڑھیں"

جنب کیلئے قراۃ قرآن کا حکم

جنب کیلئے قرات قرآن کی ممانعت پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے ، البتہ حائضہ کے بارے میں اختلاف ہے ، چنانچہ امام مالکؒ حائضہ کیلئے قرات قرآن کو جائز بتلاتے ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ان کے نزدیک پندرہ دن ہے اور ایک قول میں ان کے یہاں اکثر مدت سترہ دن ہے (۴) تو اگر اس طویل مدت میں قرات قرآن سے منع کردیا گیا تو حائضہ کے لیے قرآن کریم کے بھول جانے کا اندیشہ ہے ، اس لیے قرات قرآن للحائض کو جائز کہا جائے گا۔
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جنبی کی طرح حائض کیلئے بھی قرات قرآن ممنوع ہے ۔ (۵)
ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے : "قال رسول اللہ ﷺ :

(۳) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۳۴) فی ابواب الطہارۃ ، باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لا یقران القرآن وابن ماجۃ (ج ۱ ص ۴۴) فی کتاب التیمم ، باب ماجاء فی قراءۃ القرآن علی غیر طہارۃ۔
(۴) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۸۰)۔
(۵) دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۹۶)۔

لاتقرا الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن"

اس روایت میں جنبی اور حائض دونوں کیلئے قرات قرآن کو ممنوع قرار دیاگیا ہے۔

اور مالکیہ نے چونکہ قیاس سے استدلال کیا ہے اور قیاس نص کے مقابلہ میں معتبر نہیں، اس لیے اس کو رد کیا جائیگا اور نص پر عمل کیا جائیگا۔

البتہ حنفیہ حائضہ کیلئے قرآن مجید کی آیت کو علی سبیل الدعاء یا ایک ایک حرف کو قطع کرکے علیحدہ علیحدہ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں، چونکہ یہ دونوں صورتیں قرآت قرآن کے مفہوم سے خارج ہیں اس لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ وَجِّهُوا هٰذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ فَإِنِّي لَا أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنُبٍ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (٦)

"حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مکانوں کے یہ دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو، کیونکہ حائضہ اور جنبی کیلئے مسجد میں داخل ہونے کو میں جائز نہیں سمجھتا"۔

حائضہ اور جنبی کیلئے مکث اور مرور فی المسجد کا حکم اور اختلاف فقہاء

حائضہ اور جنبی کیلئے مکث اور مرور فی المسجد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور جمہور علماء کے یہاں حائضہ اور جنبی کیلئے نہ تو مکث فی المسجد جائز ہے اور نہ ہی مرور۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جنبی کیلئے عبور جائز ہے مکث جائز نہیں اور حائضہ کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت جمہور کے مطابق ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ عبور تو جائز ہے لیکن مکث جائز نہیں۔

امام احمدؒ حائضہ کیلئے تو مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، البتہ جنبی اگر وضو کرے تو اس کے لیے

(٦) الحدیث اخرجہ ابو داود (ج ا ص ٣٠) فی کتاب الطھارۃ، باب فی الجنب یدخل المسجد۔

مکث فی المسجد کو جائز کہتے ہیں اور اہل ظاہر، مزنیؒ اور ابن المنذرؒ مطلقاً جواز کے قائل ہیں - (۷)

قائلین جواز کا استدلال ایک تو حضرت زید بن اسلمؒ کی روایت سے ہے : "کان اصحاب رسول اللہ ﷺ یمشون فی المسجد وھم جنب -"

ایسے ہی حضرت جابرؓ کی روایت ہے : "کان احدنا یمر فی المسجد جنبا مجتازاً" (۸)

نیز حضرات شوافع قرآن مجید کی اس آیت "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا" سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ یہاں صلٰوۃ سے موضع صلٰوۃ یعنی مسجد مراد ہے، لہذا بحالت جنابت مرور فی المسجد کو جائز کہا جائیگا -

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت عائشہؓ کی اسی روایت سے ہے : "فَاِنِّی لا احل المسجد لحائض ولا جنب" ایسے ہی ابن ماجہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے : "قالت: دخل رسول اللہ ﷺ صرحةً هذا المسجد، فنادیٰ باعلیٰ صوته ان المسجد لایحل لجنب ولا حائض" (۹)

حضرت زید بن اسلمؒ اور حضرت جابرؓ کی روایات کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ان میں فقط صحابہ کا عمل مذکور ہے اور وہ روایات مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ور یا یہ کہئے کہ مرور فی المسجد ابتدائے اسلام میں جائز تھا بعد میں منسوخ کر دیا گیا -

اور شوافع نے جو قرآن مجید کی آیت سے استدلال کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صلٰوۃ سے موضع صلٰوۃ مراد لینے میں یا تو مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے اور یا مضاف کو محذوف ماننا پڑتا ہے اور یہ دونوں امور بغیر کسی ضرورت کے درست نہیں، لہذا آیت، کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو نشہ کی حالت میں نماز پڑھو یہاں تک کہ جو بات تم کہتے ہو اس کو سمجھنے لگو اور نہ ہی جنابت کی حالت میں یہاں تک کہ غسل کرلو اور " الاعابری سبیل" کا تعلق سفر سے ہے، یعنی اگر تم سفر میں ہو اور جنابت لاحق ہوجائے اور پانی نہ ملے تو پھر تیمم کا حکم ہے جیسا کہ اس کے بعد مذکور ہے -

---

(۷) معارف السنن (ج ۱ ص ۴۵۴ - ۴۵۵)-

(۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۵۵)-

(۹) ابن ماجہ (ص ۴۷) باب ماجاء فی اجتناب الحائض المسجد-

باب احکام المیاہ

الفصل الاول

❁ عن ❁ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ قَالَ لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ قَالُوا كَيْفَ يَفْعَلُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ يَتَنَاوَلُهُ تَنَاوُلًا (۱۰)

"رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص اس ٹھرے ہوئے پانی میں جو بہنے والا نہ ہو پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل کرنے لگے اور مسلم کی ایک روایت میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں ٹھرے ہوئے پانی میں غسل نہ کرے، لوگوں نے کہا: ابو ھریرہؓ پھر کس طرح غسل کرنا چاہیئے؟ انھوں نے فرمایا: اس میں سے تھوڑا تھوڑا پانی (چلو سے) لیکر (پانی سے باہر نہانا چاہیئے)"۔

ماء دائم سے مراد ماء قلیل ہے جو نہ جاری ہوتا ہے نہ حکم میں ماء جاری کے ہے اس لیے حدیث میں مزید وضاحت کیلئے "الدائم" کے بعد "الذی لایجری" دوسری صفت کا اضافہ کیا گیا ہے۔

---

(۱۰) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۷) فی کتاب الوضوء، باب البول فی المآء الدائم، ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۸) فی کتاب الطهارة، باب النهی عن البول فی المآء الراکد، والترمذی (ج ۱ ص ۲۱) فی ابواب الطهارة، باب کراهیة البول فی المآء الراکد، وابو داؤد (ج ۱ ص ۱۰) فی کتاب الطهارة، باب البول فی المآء الراکد، والنسائی (ج ۱ ص ۲۰) فی الطهارة، باب الماء الدائم، وابن ماجة (ص ۲۹) فی کتاب الطهارة، باب النهی عن البول فی المآء الراکد، والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۲) فی کتاب الطهارة، باب الوضوء من المآء الراکد، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۲۵۹)۔

ثم یغتسل فیہ اصل میں تھا: "ثم ھو یغتسل" اور یہ یا تو مرفوع ہے اور خبر ہے مبتدائے محذوف کے لیے
یا مجزوم ہے اور لائے نہی کے تحت داخل ہے اور "یبولن" پر عطف ہے اور یا "لایبولن" پر عطف ہے، یا منصوب ہے اور "ثم" کے بعد "ان" مقدر ہے، لیکن اس صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ تقدیر "ان" "ثم" کے بعد منقول نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ "ثم" بمعنی واو لیکر تقدیر "ان" کو جائز کہا جاسکتا ہے۔
اس کے بعد پھر یہ سمجھئے کہ حدیث میں نہی عن الجمیع مراد ہے یا نہی عن الجمع - اکثر کی رائے یہی ہے کہ نہی عن الجمیع مراد ہے، یعنی بول فی المآء الدائم اور غسل جنابت فی المآء الدائم دونوں کی ممانعت مقصود ہے خواہ فرداً فرداً ان میں سے کسی ایک کو کیا جائے یا دونوں کو ایک ساتھ، بہرحال دونوں ممنوع ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ نہی عن الجمع بھی مراد ہوسکتی ہے جیسا کہ "یغتسل" کو منصوب پڑھنے کی صورت میں یہی معنی بنتے ہیں، مگر اس پر اشکال ہوگا کہ پھر نہی عن الجمع کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک کو کرتا ہے تو وہ جائز ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہی عن الجمع یہاں سے ثابت ہوجائیگی اور نہی عن کل واحد واحد کو دوسری روایات سے ثابت کر دیا جائیگا، اس میں کیا مضائقہ ہے، جیسا کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے: "لایغتسل احدکم فی المآء الدائم وھو جنب" یہاں فقط غسل کی ممانعت مذکور ہے اور اس کے بعد حضرت جابرؓ کی روایت مسلم ہی کے حوالہ سے مذکور ہے: "نھی رسول اللہ ﷺ ان یبال فی المآء الراکد" اس میں فقط نہی عن البول فی المآء الراکد کا ذکر ہے۔
نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نہی عن الجمیع اور نہی عن الجمع دونوں ہی بیک وقت مراد ہوں، جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت "وَلَاتَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ" میں واو جمع کیلئے ہے اور نہی عن الجمع والجمیع دونوں بیک وقت مراد ہیں۔
بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ "ثم" استبعاد کیلئے ہے، جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے: "لا یضربن احدکم امراته ضرب الامة ثم یضاجعھا" مطلب یہ ہے کہ تم بیوی کو اسطرح زدوکوب نہ کرو جیسے باندی کو زدوکوب کیا جاتا ہے، چونکہ اس سے دل میں تنگی اور انقباض پیدا ہوگا اور وہ ہمبستری کیلئے مانع بنے گا، یعنی اس طرح زدوکوب کے بعد پھر تم کس طرح ہمبستری کروگے، یہی مطلب یہاں ہے کہ اگر ماء راکد میں تم نے پیشاب کیا تو پھر بوقت ضرورت تم اس سے کس طرح غسل کروگے، کیونکہ یہ ایک علقمند کیلئے

بعید ہے کہ وہ پانی میں پیشاب کرے اور پھر اسی پانی سے غسل کرے۔ (۱۱)

الفصل الثانی

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ وَمَا يَنُوبُهُ مِنَ الدَّوَابِّ وَالسِّبَاعِ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَالدَّارِمِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَفِي أُخْرَى لِأَبِي دَاوُدَ فَإِنَّهُ لَا يَنْجَسُ (۱۲)

"حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے اس پانی کا حکم پوچھا گیا جو جنگل میں زمین پر جمع ہوتا ہے اور اکثر و بیشتر چوپائے درندے اس پر آتے جاتے رہتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر پانی دو قلوں کے برابر ہو تو وہ ناپاکی کو قبول نہیں کرتا"۔

پانی کی نجاست اور عدم نجاست کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

پانی کی نجاست کے متعلق ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ نجاست سے تغیر وصف من الاوصاف الثلاثہ کے بعد پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کی طبعی رقت اور سیلان بحالہ باقی ہو جب رنگ، بو، مزہ ان تینوں وصفوں میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا۔ البتہ اہل ظاہر کے نزدیک جب تک پانی کی طبعی رقت اور سیلان باقی ہے تو تغیر وصف کے باوجود وہ ناپاک نہیں ہوگا، اس کے بعد ائمہ اربعہ میں یہ

(۱۱) اس پوری بحث کیلئے دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ا ص ۲۲۹ - ۲۳۰) نیز دیکھئے مرقاۃ (ج ۲ ص ۵۱، ۵۲)۔

(۱۲) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ا ص ۹) فی کتاب الطهارة، باب ماینجس الماء، والترمذی (ج ا ص ۲۱) فی ابواب الطهارة، باب منه اخر، والنسائی (ج ا ص ٦۲، ٦۳) فی کتاب المیاه، باب التوقیت فی الماء، وابن ماجة (ص ۳۹) فی کتاب الطهارة، باب مقدار الماء الذی لاینجس، والدارمی (ج ا ص ۲۰۲) فی کتاب الطهارة، باب قدر الماء الذی لاینجس، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۱۲) والحاکم فی المستدرک (ج ا ص ۱۳۲، ۱۳۳) فی کتاب الطهارة، باب اذا کان الماء قلتین لم ینجسه شیء۔

اختلاف ہوا ہے کہ حنفیہ ، شافعیہ اور حنابلہ قلیل اور کثیر کے درمیان فرق کرتے ہیں ، چنانچہ ان کے نزدیک ماء کثیر بغیر تغیر وصف ناپاک نہیں ہوتا اور ماء قلیل محض وقوع نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے اگرچہ تغیر وصف نہ ہوا ہو اور حضرات مالکیہ قلیل اور کثیر میں فرق نہیں کرتے ، مطلقاً جب تغیر وصف آئیگا تو نجاست ماء کا حکم لگایا جائیگا ، خواہ ماء قلیل ہو یا کثیر۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے درمیان ماء قلیل اور کثیر کے معیار میں اختلاف ہے -

حضرات شوافع اور حنابلہ کے یہاں معیار یہ ہے کہ "اذا کان المآء قلتین فصاعداً فکثیر واذا کان مادون القلتین فقلیل" (۱۳)

اور حضرات حنفیہ کے یہاں قلیل اور کثیر کا معیار رائے مبتلی بہ کے مطابق ہوتا ہے ، مبتلی بہ اگر اس کو کثیر سمجھتا ہے تو کثیر کا حکم ہوگا اور اگر قلیل سمجھتا ہے تو پھر قلیل کہا جائیگا ، عام طور سے حنفیہ کا مذہب کثیر کی تحدید کے سلسلہ میں عشر فی عشر یعنی دہ در دہ نقل کیا جاتا ہے ، لیکن یہ اصل مذہب نہیں عوام کی سہولت کے پیش نظر اس طرح کی تحدید نقل ہوئی ہے ، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک مرتبہ مسجد میں تشریف فرما تھے تو کسی نے آکر دریافت کیا کہ کتنے پانی کو کثیر کہا جائے تو انہوں نے فرمایا: "نحو مسجدی ھذا" مسجد کے جس صحن کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کی پیمائش کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ عشر فی عشر ہے تو اس وقت سے اس کو نقل کیا جانے لگا ، ورنہ اصل مذہب میں رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہے - (۱۴)

اہل ظاہر کا استدلال حدیث بیر بضاعہ سے ہے جو اس کے متصل بعد حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے : "قیل یا رسول اللہ : انتوضا من بئر بضاعۃ ، وھی بئر یلقی فیھا الحِیَض ، ولحوم الکلاب ، والنتن ؟ فقال رسول اللہ ﷺ :ان المآء طھور لاینجسہ شی"

اس حدیث میں "ان المآء طھور لاینجسہ شی" فرما کر یہ بتلایا گیا ہے کہ جب تک مائیت باقی ہے تو نجاست کا حکم نہیں لگایا جاسکتا لہذا تغیر وصف مضر نہیں ، لیکن سنن ابن ماجہ میں حدیث بئر بضاعہ کے اخیر میں "الاماغلب علی ریحہ وطعمہ ولونہ" کا استثنیٰ موجود ہے - (۱۵) ابن ماجہ کی روایت اگرچہ

---

(۱۳) دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۱۳۶)-

(۱۴) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۷۵ ، ۷۶)-

(۱۵) سنن ابن ماجہ (ص ۳۹) باب الحیاض -

سنداً قوی نہیں ہے (۱٦) لیکن ابن ماجہ کو چونکہ تلقی بالقبول حاصل ہے اور علماء امت کا اس پر عمل رہا ہے، اس لیے ابن ماجہ کی حدیث بیر بضاعہ سے اہل ظاہر کے مذہب کی تردید ہو جاتی ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مستدل بھی ابن ماجہ ہی کی روایت ہے چونکہ حدیث بئر بضاعہ پر تفصیلی بحث آگے آئیگی اس لیے یہاں حدیث قلتین پر بحث ہوگی، چنانچہ حضرات شوافع اور حنابلہ کا استدلال اسی حدیث قلتین سے ہے: "سئل رسول اللہ ﷺ عن المآء یکون فی الفلاۃ من الارض وماینوبہ من الدواب والسباع، فقال: اذا کان المآء قلتین لم یحمل الخبث" اس روایت کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا جاتا ہے۔

لیکن حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ حدیث کئی وجوہ کی بنا پر قابل استدلال نہیں:

① اول تو یہ روایت اکثر محدثین کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے، چنانچہ علی بن مدینی، ابوبکر ابن منذر، ابن جریر، ابن عبدالبر، قاضی اسماعیل، قاضی ابوبکر ابن العربی، امام غزالی، رویانی، ابن دقیق العید، حافظ مزی، حافظ ابن تیمیہ، اور حافظ ابن قیم ان تمام حضرات نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ (۱۷) نیز حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ماذھب الیہ الشافعی من حدیث القلتین مذھب ضعیف من جھۃ النظر غیر ثابت من جھۃ الاثر، لانہ حدیث تکلم فیہ جماعۃ من اھل العلم، ولان القلتین لم یوقف علی حقیقۃ مبلغھما فی اثر ثابت ولااجماع" (۱۸)

لہذا یہ روایت کیونکر حجت بن سکتی ہے۔

② دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت میں سنداً ومتناً، ومعنًی اور مصداقاً اضطرابات موجود ہیں، اس لیے بھی اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اضطراب فی السند

اس روایت کی تین سندیں ہیں: ایک کا مدار ولید بن کثیر پر ہے، دوسری کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے اور تیسری کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے۔

(۱٦) قال الشیخ الزیلعی فی نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۹۳) ھذا الحدیث ضعیف فان رشدین بن سعد جرحہ النسائی، وابن حبان، وابو حاتم ومعاویۃ بن صالح، قال ابو حاتم: لایحتج بہ انتھٰی۔

(۱۷) معارف السنن (ج ۱ ص ۲۳۱)۔

(۱۸) بذل المجھود (ج ۱ ص ۱٦۵)۔

❶ پہلی سند جو ولید بن کثیر سے منقول ہے ، اول تو یہ ولید ہی متکلم فیہ ہیں اور ان کو خوارج کے فرقہ اباضیہ سے شمار کیا گیا ہے - (۱۹) پھر ان کی سند میں اضطراب ہے : کہیں "عن محمد بن جعفر بن الزبیر الاسدی" نقل کرتے ہیں اور کہیں "عن محمد بن عباد بن جعفر المخزومی" نقل کرتے ہیں ، اس کے بعد پھر "محمد بن جعفر" کے شیخ میں اختلاف نقل کیا ہے ، چنانچہ کہیں "عن عبداللہ بن عبداللہ بن عمر" نقل کرتے ہیں اور کہیں "عن عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر" نقل کرتے ہیں ، ان کی سند میں یہ دو اضطراب ہیں -

❷ دوسری سند حماد بن سلمہ کی ہے ان کی حدیث میں وقف اور رفع کا اضطراب پایا جاتا ہے ، کہیں روایت کو موقوفاً علی ابن عمرؓ اور کہیں مرفوعاً الی رسول اللہ ﷺ نقل کرتے ہیں ، طحاوی میں یہ دونوں سندیں موقوفاً و مرفوعاً منقول ہیں اور امام ابو داؤدؒ نے بھی اس اضطراب کا ذکر کیا ہے تو یہ سند بھی اضطراب سے خالی نہ رہی -

❸ تیسری سند محمد بن اسحاق کی ہے ، یہ محمد بن اسحاق اول تو متکلم فیہ ہیں مغازی میں ان کا مقام بہت اونچا ہے لیکن احکام کی روایت ان کے ذریعہ سے جب منقول ہوتی ہے تو وہ مخدوش ہو جاتی ہے ، پھر ان کی سند میں بھی اضطراب ہے ، کہیں "عن محمد بن جعفر عن عبیداللہ عن ابن عمر" نقل کیا ہے ، کہیں "عن الزھری عن عبید اللہ عن ابی ھریرۃ" نقل کر دیا ہے ، لہذا یہ روایت بھی مضطرب ہے اس لیے لائق استدلال نہیں -

اضطراب فی المتن

متن میں اضطراب یوں ہے کہ بعض روایات میں "اذا کان المآء قلتین" کا ذکر ہے - (۲۰) بعض میں "قلتین او ثلاثا" شک کے ساتھ مذکور ہے ، (۲۱) کہیں "قلتین فمافوق ذلک" ہے - (۲۲) کہیں "اربعین قلۃ" وارد ہے (۲۳) کہیں "اربعین غربا" نقل ہوا ہے - (۲۴) اور بعض میں "اربعین دلواً" مذکور ہے (۲۵)

(۱۹) دیکھئے بذل المجهود (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

(۲۰) کما فی روایۃ الباب -

(۲۱) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۲) کتاب الطهارة باب حکم المآء اذا لاقته النجاسة۔

(۲۲) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۲۳) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۷)۔

(۲۴) حوالہ بالا -

(۲۵) حوالہ بالا -

اضطراب فی المعنی

پھر قلہ کے معنی بھی اختلاف ہے، چنانچہ لغت عرب میں اس کے کئی معنی آتے ہیں: مٹکا، پہاڑ کی چوٹی، قامت رجل، گھڑا، مایستقلہ البعیر (جس کو اونٹ اٹھائے) یہ سب معنی قلہ کے ہیں۔

اضطراب فی المصداق

مصداق میں اضطراب اس طرح ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ یہاں مٹکے کے معنی مراد ہیں تو مٹکے چھوٹے اور بڑے مختلف سائز کے ہوتے ہیں، ان میں بھی اختلاف کثیر پایا جاتا ہے۔

اول تو اس روایت کی سند میں اضطراب ہے اور پھر متن میں اضطراب ہے اور ہر ایک روایت متن کا مقتضیٰ مختلف ہے، پھر قلہ کے معنی میں ایسا اختلاف ہے کہ بعض صورتوں میں روایت خود شوافع اور حنابلہ کے خلاف ہو جاتی ہے اور بعض صورتوں میں حنفیہ کے خلاف نہیں رہتی، اسی طرح معنی متن کے مصداق میں اختلاف پایا جاتا ہے تو ان گوناگوں اضطرابات کے ہوتے ہوئے یہ روایت کیونکر قابل استدلال ہوسکتی ہے۔ (۱)

(۳) صاحب ھدایہ نے حدیث قلتین کا ذکر کرتے ہوئے "ضعّفہ ابو داؤد" کہدیا ہے۔ اسی طرح "لم یحمل الخبث" کے معنی "یضعف عن احتمال النجاسۃ" کئے ہیں۔ (۲) یعنی وہ پانی نجاست کا تحمل نہیں کرسکتا اس لیے وہ نجس ہو جاتا ہے۔

صاحب ھدایہ کے اس جواب پر حضرات شوافع معترض ہیں کہ ابو داؤد نے تو کہیں بھی حدیث قلتین کی تضعیف نہیں کی، پھر یہ کہنا کیونکر درست ہوگا، نیز صاحب ہدایہ نے "لم یحمل الخبث" کی تفسیر بالرائے کی ہے، جبکہ دوسری سند میں "فانہ لاینجس" خود حدیث میں موجود ہے۔ (۳) اور ایک حدیث کی تفسیر دوسری حدیث سے جس قدر بہتر ہوسکتی ہے وہ ظاہر ہے۔

ہماری طرف سے ان دونوں اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے

---

(۱) ان تمام اضطرابات کی تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایۃ، (ج ۱ ص ۱۰۵ - ۱۱۲) نیز دیکھئے التعلیق الحسن المطبوع مع آثار السنن (ص ۳، ۵)۔

(۲) ھدایہ (ج ۱ ص ۳۵) باب الماء الذی یجوزبہ الوضوء ومالا یجوزبہ۔

(۳) ابو داؤد (ج ۱ ص ۹) باب ماینجس الماء۔

❶ اعتراض اول کا جواب ایک یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤد نے حدیث قلتین میں وقف اور رفع کا اضطراب نقل کیا ہے اور یہ مسلم ہے کہ کسی حدیث میں سندیا متن کا اضطراب اس کے ضعف کی دلیل ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ التقریب میں فرماتے ہیں: "والاضطراب یوجب ضعف الحدیث لاشعارہ بعدم الضبط" (۴) اور روایت کی صحت اور حسن کیلئے راوی کا ضابط ہونا ضروری ہے، لہذا ابو داؤد کے پیش کردہ اضطراب کو سامنے رکھئے صاحب ھدایہ پر اعتراض کرنا بے جا ہے۔

❷ دوسرا جواب: سنن ابی داؤد کے نسخے مختلف ہیں ہوسکتا ہے صاحب ھدایہ کے پیش نظر جو نسخہ ہو اس میں اضطراب کے علاوہ کوئی دوسرا صیغہ تضعیف موجود ہو، لہذا ہمارے پیش نظر نسخے میں اگر کوئی صیغہ تضعیف مذکور نہیں تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ کسی نسخے میں بھی تضعیف موجود نہیں، چنانچہ صاحب عنایہ نے امام ابو داؤد کے یہ الفاظ "حدیث القلتین ممالا یثبت" نقل کئے ہیں۔ (۵) جن سے صراحۃً حدیث قلتین کی تضعیف معلوم ہوتی ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ صاحب ھدایہ کے پیش نظر بھی وہی نسخہ ہو جس میں یہ عبارت مذکور ہے۔

❸ تیسرا جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کہ امام ابو داؤدؒ نے سنن ابی داؤد کے علاوہ اپنی کسی دوسری تصنیف میں یہ تضعیف کی ہو، یہ کیا ضروری ہے کہ صاحب ھدایہ کے "ضعفہ ابو داؤد" کہنے سے یہی نتیجہ نکالا جائے کہ ابو داؤد نے تضعیف سنن ہی میں کی ہوگی، یہ ہرگز ضروری نہیں۔

❹ چوتھا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ طبقہ محدثین میں دو ابو داؤد ایک طیالسی اور دوسرے سجستانی مشہور ہیں ممکن ہے کہ صاحب ہدایہ کی مراد ابو داؤد سجستانی صاحب سنن کے بجائے ابو داؤد طیالسی مراد ہو، اس لیے محض سنن ابی داؤد للسجستانی کو دیکھ کر صاحب ہدایہ پر اعتراض کرنا درست نہیں، لیکن شراح نے اس جواب کو ضعیف کہا ہے، چونکہ جب کسی علم کو ذکر کیا جاتا ہے اور ساتھ میں کوئی امتیازی قید نہیں لگائی جاتی تو اس سے مراد سب سے زیادہ مشہور شخصیت ہوتی ہے۔ جیسے عبداللہ بولتے ہیں تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مراد ہوتے ہیں اور حسن بولتے ہیں تو حضرت حسن بصریؒ مراد ہوتے ہیں، اسی طرح ابو داؤد سے سجستانی صاحب سنن مراد ہونگے نہ کہ طیالسی، چونکہ وہ ان دونوں میں زیادہ معروف و مشہور ہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے دوسری روایت میں "فانہ لاینجس" روایت بالمعنی ہو اور اصل روایت "لم یحمل الخبث" ہی ہو لیکن راوی نے اپنی فہم کے مطابق اسی اصل کے

(۴) التقریب مع شرحہ تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

(۵) العنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۶۴)۔

بجائے "فانه لاینجس" بطور روایت بالمعنی نقل کر دیا ہو، اس احتمال کی موجودگی میں صاحب ہدایہ پر اعتراض صحیح نہیں ہوتا۔

(۴) چوتھا جواب اس روایت کا یہ ہے کہ یہ روایت درحقیقت حنفیہ کے مذہب کے خلاف نہیں، چونکہ حنفیہ کے اصل مذہب میں رائے مبتلی بہ کا لحاظ اور اعتبار ہوتا ہے، اب آپ اہل عرب کے اس ماحول پر ذرا نظر ڈالئے جس میں آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا، وہاں پانی کی عام طور پر قلت تھی، سفر کی حالت میں اگر ساتھ پانی رکھنے کا اہتمام نہ کیا جائے تو سخت دشواری کا سامنا ہوتا تھا، میلوں چل لینے کے بعد مقدر ہی سے کہیں پانی ملتا تھا، اس ماحول میں یقیناً پانی کی وہ مقدار جو ان کے بڑے سے بڑے برتن کی وسعت سے زائد ہو، مبتلی بہ کی رائے میں کثیر ہی قرار دی جاسکتی تھی، اس لیے حدیث قلتین سے حنفیہ کے خلاف استدلال درست نہیں۔

(۵) حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ترمذی کے درس کے وقت طلبہ کو اس کا مشاہدہ کرایا کہ حنفیہ کے یہاں ماء کثیر کی جو تحدید "مالایتحرک بتحریک الطرف الاخر" مشہور ہے حدیث قلتین اس کے خلاف نہیں، چنانچہ انہوں نے ایک گڑھا کھدوایا اور پھر اس میں قلتین کی مقدار پانی ڈالا گیا تو اس کی ایک طرف طرف اخر کی تحریک سے متحرک نہ ہوئی۔ لہذا حنفیہ کے اس قول مشہور کے مطابق بھی یہ حدیث ان کے خلاف نہ ہوئی۔ (۶)

ان مذکورہ وجوہات کی بنا پر حدیث قلتین کو حنفیہ کے خلاف استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔ (۷)

دوسرا اختلاف حضرات مالکیہ کے ساتھ ہے ان کے نزدیک قلیل وکثیر میں کوئی فرق نہیں ہے، جب

---

(۶) دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۷) قال الحافظ ابن القیم فی التهذیب (ج ۱ ص ۵۹، ۶۰) والاحتجاج بحدیث القلتین مبنی علی ثبوت عدة مقامات (الاول) صحة سنده (الثانی) ثبوت وصله، وان ارساله غیر قادح فیه، (الثالث) ثبوت رفعه وان وقف من وقفه لیس بعلة (الرابع) ان الاضطراب الذی فی سنده لایوهنه، (الخامس) ان القلتین مقدرتان بقلال هجر (السادس) ان قلال هجر متساویة المقدار لیس فیها کبار وصغار (السابع) ان القلة مقدرة بقربتین حجازیتین، وان قرب الحجاز لاتتفاوت (الثامن) ان المفهوم حجة (التاسع) انه مقدم علی العموم، (العاشر) انه مقدم علی القیاس الجلی (الحادی عشر) ان المفهوم عام فی سائر المسکوت عنه (الثانی عشر) ان ذکر العدد خرج مخرج التحدید والتقیید (الثالث عشر) الجواب عن المعارض ومن جعلهما خمسمائة رطل احتاج الی مقام (رابع عشر) وهوانه یجعل الشی نصفاً احتیاطاً، (ومقام خامس عشر) ان ما وجب به الاحتیاط صار فرضاً انتهی ثم ذکر الاجوبة عن المحددین بالقلتین وردها ابسط الرد فارجع الیه لوشئت "۔

تک وقوع نجاست سے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر واقع نہ ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

مالکیہ کا استدلال حدیث بیر بضاعہ سے ہے: "قیل یارسول اللہ: انتوضا من بیر بضاعۃ وھی بیر یلقی فیھا الحیض، ولحوم الکلام، والنتن؟ فقال رسول اللہ ﷺ: ان المآء طہور لاینجسہ شی" اور اس کے ساتھ ابن ماجہ کی ایک روایت ملاتے ہیں: "قال رسول اللہ ﷺ: ان المآء لاینجسہ شی الاماغلب علی ریحہ وطعمہ ولونہ" (۸)

لہذا جب تغیر فی احدالاوصاف الثلاثہ آیگا تو پانی نجس ہوگا ورنہ نہیں۔

حدیث بیر بضاعہ کے جواب سے پہلے یہ سمجھے کہ حضور ﷺ جب ہجرت کرکے مدینہ منورہ تشریف لائے تو پینے کیلئے پانی کے حصول میں مسلمانوں کو دشواری ہوتی تھی، مدینہ منورہ اور اس کے اطراف میں میٹھے پانی کے معدود چند کنویں موجود تھے، جن میں سے بعض کافی فاصلہ پر واقع تھے،

بیر بضاعہ جو مدینہ منورہ کا ایک معروف کنواں ہے اس کے متعلق صحابہ ؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا، لیکن یہ واضح رہے کہ صحابہ ؓ نے بیر بضاعہ کی جو کیفیت سوال میں بیان کی ہیں: "وھی بیر یلقی فیھا الحیض" اس سے مقصود ہرگز یہ نہیں ہے کہ سوال کے وقت یہ تمام نجاسات بیر بضاعہ کے اندر موجود تھیں اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کوئی بھی انسان خواہ مومن ہو یا کافر، پینے کے پانی کو اس قسم کی نجاسات سے محفوظ رکھنے کا انتہائی اہتمام کرتا ہے، یہ ایک فطری امر ہے چہ جائیکہ رسول اللہ ﷺ اس قسم کے کنویں کے پانی کو استعمال فرماتے ہوں، اس لیے کہا جائیگا کہ حضرات صحابہ نے سوال میں زمانہ قبل ازاسلام کی کیفیت پیش کی ہے اور یہ دریافت کیا ہے کہ جب سابق میں اس کنویں کی یہ کیفیت رہی ہے اور اس کی ان نجاسات سے تطہیر نہیں ہوئی ہے تو پھر اس کا پانی کیونکر استعمال کیا جاسکتا ہے، چونکہ مسائل ہر میں قیاس اور رائے کا تو دخل نہیں ہے اس لیے رسول اللہ ﷺ نے "ان المآء طہور لاینجسہ شی" فرماکر حضرات صحابہ ؓ کے اس شبہ اور وھم کو دور کیا اور منشاء یہ ہے کہ سابقہ نجاسات کے وھم کی بنا پر اس کو نجس نہیں کہا جاسکتا بلکہ اس کا پانی طاہر اور مطہر ہے، چنانچہ اگر حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہوئے یہ کہا جائے کہ سوال کے وقت یہ نجاستیں اس میں ڈالی جاتی تھیں تو پھر یہ حدیث خود حضرات مالکیہ کے بھی خلاف ہو جاتی ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے اس میں اتنی نجاستیں موجود ہوں اور اس میں تغیر واقع نہ ہو۔

علامہ خطابی ؒ نے یہ فرمایا ہے کہ درحقیقت بیر بضاعہ نشیبی زمین میں واقع تھا اور برسات کے زمانہ میں

(۸) ابن ماجہ (ص ۳۹) باب الحیاض۔

سیلاب کے پانی کے ساتھ یہ نجاستیں اس میں آکر مل جاتی تھیں اور پھر بہہ کر نکل جاتی تھیں چونکہ اس کا پانی بہت زیادہ تھا اس بنا پر پانی میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا تھا - (۹) اس لیے کہ یہ ماء جاری کے حکم میں تھا۔

چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے جمع الجوامع میں اور علی متقیؒ نے کنز العمال میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی ایک روایت نقل کی ہے اس میں بیر بضاعہ کو غدیر کہا گیا ہے - (۱۰) اسی طرح بلاذریؒ نے واقدی مورخ سے بیر بضاعہ کے متعلق نقل کیا ہے : "تکون بیر بضاعة سبعاً فی سبع وعیونها کثیرة فهی لاتنزح" ایسے ہی بیہقیؒ نے امام شافعیؒ کی یہ روایت نقل کی ہے : "کانت بیربضاعة کثیرة المآء واسعة کان یطرح فیها من الانجاس مالایغیرلها لوناً ولا طعماً ولایظهرله فیهاریح" نیز امام طحاویؒ بیر بضاعہ کے متعلق فرماتے ہیں : "انها کانت سیحاً تجری" (۱۱) لہذا ان اقوال کے پیش نظر اگر وہ غدیر اور ماء جاری کے حکم میں ہے تو حدیث بیر بضاعہ سے مالکیہ کا استدلال درست نہیں، چونکہ ماء کثیر کی نجاست ہمارے نزدیک بھی تغیر وصف پر موقوف ہے جب تک کہ تغیر فی الوصف نہ آئے اس وقت تک نجاست کا حکم نہیں لگایا جائیگا -

امام ابو داؤدؒ اپنی سنن میں فرماتے ہیں : "سمعت قتیبة بن سعید قال: سالت قیم بیربضاعة عن عمقها، قال اکثرمایکون فیها المآء الی العانة، قلت، فاذانقص قال دون العورة، قال ابو داؤد وقدرت انابیربضاعة بردائی مددته علیها ثم ذرعته فاذاعرضهاستة اذرع وسالت الذی فتح لی باب البستان فادخلنی الیه هل غیر بناء ها عما کانت علیه ؟ قال لا ورایت فیهاماءً متغیراللون" (۱۲)

امام ابو داؤدؒ کے اس بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیر بضاعہ میں نہ پانی زیادہ ہے نہ وہ غدیر اور تالاب کے حکم میں ہے اور نہ اس کو ماء کثیر کی تعریف میں شامل کیا جاسکتا ہے، لہذا جن نے حضرات اس کو غدیر اور ماء جاری کے حکم میں قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے -

---

(۹) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۳۷)-

(۱۰) چنانچہ علامہ نیمویؒ نے علامہ سیوطیؒ اور علی متقیؒ کے حوالہ سے التعلیق الحسن (ص ۶، ۷) میں یہ روایت یوں نقل کی ہے : "ان النبی ﷺ توضا اوشرب من غدیر کان یلقی فیه لحوم الکلاب والجیف فذکرله ذلک، فقال : ان المآء لاینجسه شئ"

(۱۱) ان تمام روایات کیلئے دیکھئے التعلیق الحسن للنیموی (ص ۶)-

(۱۲) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۰)-

علامہ نیموی ؒ نے امام ابو داؤد کے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ (۱۳) چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ واقدیؒ ایک بہت بڑے مورخ ہیں اور مدینہ منورہ کے باشندے ہیں، اس لیے بالخصوص مدینہ اور اس کے افراد سے متعلق واقدی کا بیان جس قدر اہم ہے وہ کسی دوسرے شخص کا نہیں ہوسکتا اگرچہ روایت میں واقدیؒ کا درجہ اور مقام امام ابو داؤدؒ سے کمتر ہے لیکن تاریخی معاملات میں واقدی کے بیان کو ترجیح ہوگی اور واقدیؒ نے بیر بضاعہ کو جاری کہا ہے۔

نیز ابو داؤد کے اس بیان میں قیم بیر بضاعہ اور فاتح الباب دو مجہول آدمیوں کا واسطہ ہے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ لوگ کس حیثیت کے تھے اس لیے بھی ابو داؤد کا بیان کمزور ہے۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ فاتح الباب کا یہ کہنا کہ بیر بضاعہ میں کوئی تغیر نہیں آیا اور امام ابو داؤدؒ کا اس سے یہ طے کر لینا کہ واقعی حضور ﷺ کے زمانہ سے بیر بضاعہ کی یہی کیفیت چلی آتی ہوگی یہ صحیح نہیں، کیونکہ دو سو سال کا فاصلہ گذر چکا ہے اس کے بعد امام ابو داؤد کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا ہے حالانکہ ایک صدی کے بعد پہلے تغیرات کو فراموش کر دیا جاتا ہے اور لوگوں کو یہ بھی علم نہیں رہتا کہ کس قسم کا تغیر یہاں واقع ہوا ہے، اس لیے ظاہر یہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے جس کیفیت کو مشاہدہ کیا ہے وہ حضور ﷺ کے زمانہ کی کیفیت سے مختلف تھی اور فاتح الباب کا تغیر بناء سے انکار زیادہ سے زیادہ ایک صدی قبل تک معتبر ہوسکتا ہے۔

اور حدیث بیر بضاعہ کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے، چنانچہ بعض جگہ "عن عبیداللہ بن عبداللہ بن رافع" ہے اور بعض جگہ "عن عبداللہ بن عبداللہ بن رافع" ہے، ایسے ہی بعض نے "عبیداللہ بن عبدالرحمٰن بن رافع" اور بعض نے "عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن رافع" نقل کیا ہے اور کہیں پر "عبداللہ بن عبداللہ" بالکل محذوف ہے صرف "عن عبدالرحمٰن بن رافع" نقل ہوا ہے۔ (۱۴) چونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ اضطراب موجب ضعف ہے اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

حضرات حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

❶ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال: "اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی

(۱۳) التعلیق الحسن (ص ٦)۔

(۱۴) دیکھئے التعلیق الحسن (ص ٧)۔

الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فانه لايدرى اين باتت يده" (۱۵)

● قال رسول الله ﷺ: "لايبولن احدكم فى المآء الدائم الذى لايجرى ثم يغتسل فيه" (۱۶)

● قال رسول الله ﷺ: "اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرار" (۱۷)

ان روایات میں ماء قلیل کی نجاست کا اعتبار تغیر وصف کے بغیر کیا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ماء قلیل میں اگر نجاست گر جائے گی تو اسے نجس کہا جائے گا خواہ تغیر فی الوصف نہ ہوا ہو۔

● وہ واقعہ جس میں حبشی کے بیر زمزم میں گر کر مر جانے پر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے زمانہ خلافت میں بیر زمزم کے کل پانی نکالنے کا حکم دیا گیا ہے اور جب کل پانی کا اخراج ممکن نہ ہوا تو پھر جتنا پانی اس وقت موجود تھا اسی کے اخراج پر اکتفاء کیا گیا۔ (۱۸) یہ فیصلہ صحابہ کے مجمع میں کیا گیا اور تغیر وصف کے بغیر ہوا۔

● مسائل بیر کے سلسلہ میں دوسرے حیوانات کی موت پر جو آبار کی نجاست اور ان کے پانی کا اخراج کا حکم دیا گیا ہے اس سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، بہرحال ان تمام روایات اور دلائل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شریعت مقدسہ نے ماء قلیل کی نجاست کیلئے تغیر وصف کی شرط نہیں لگائی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊وعن❊ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا أَفَنَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهُ رَوَاهُ مَالِكٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ وَالدَّارِمِيُّ (۱)

"ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ ہم دریا میں سفر کرتے ہیں اور

---

(۱۵) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۶) باب کراهة غمس المتوضى وغيره يده المشكوك فى نجاستها فى الاناء قبل غسلها ثلاثاً

(۱۶) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۷) باب البول فى المآء الدائم۔

(۱۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۷) باب حکم ولوغ الكلب۔

(۱۸) مذکورہ واقعہ اور مسائل بیر سے متعلق روایات و آثار کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۱۹، ۲۰)۔

(۱) الحديث اخرجه مالك فى الموطا (ص ۱۵، ۱۶) فى كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء ... والترمذى (ج ۱ ص ۲۱) فى ابواب الطهارة، باب ماجاء فى ماء البحرانه طهور ... وابوداود (ج ۱ ص ۱۱) فى كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر ...

اپنے ہمراہ میٹھا پانی قلیل مقدار میں لے جاتے ہیں، اس لیے اگر ہم اس پانی سے وضو کرلیں تو پیاسے رہیں گے تو کیا ہم دریا کے پانی سے وضو کرسکتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: دریا کا پانی پاک ہے اور اس کا میتہ حلال ہے"۔

سئل رجل

یہ سائل قبیلہ بنی مدلج کا آدمی تھا اس کے نام کے سلسلہ میں کئی اقوال ہیں: بعض نے کہا عبداللہ نام تھا بعض کہا عبد ہے بعض نے عبید نقل کیا ہے اور بعض نے ان کا نام حمید بن صخرہ بتلایا ہے (۲) جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ماء البحر کے متعلق سوال کیا تھا۔

منشاء سوال

۱۔ منشاء سوال یا تو ابو داود کی وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لایرکب البحرالاحاج او معتمراو غاز فی سبیل اللہ فان تحت البحرناراً او تحت النارلبحراً" (۳) اس روایت سے ماء البحر کا ماست النار کے قبیل سے ہونا معلوم ہوتا ہے اور چونکہ ماست النار ایک زمانہ میں ناقض رہ چکا ہے اس لئے سوال کیا گیا کہ آیا اس سے وضو جائز ہے یا نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حیوانات بحر اس میں مرتے رہتے ہیں، تو شبہ ہوا کہ ان کی موت کی وجہ سے شاید یہ پانی وضو کے لائق نہ ہو۔

۳۔ اور تیسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ماء البحر کا ذائقہ اور رنگ متغیر ہوتا ہے تو ممکن ہے یہ تغیرِ صفین ہی منشاء سوال ہو۔

هوالطهور ماءه والحل ميتته

جواب "نعم" کے ساتھ بھی ہوسکتا تھا پھر یہ جملے کیوں ارشاد فرمائے گئے؟ سو اس کی وجہ یہ

والنسائی (ج ا ص ٦٣) فی کتاب المیاه، باب الوضوء بماء البحر ... وابن ماجة (ص ٣١) فی کتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر ... والدارمی (ج ا ص ٢٠١) فی کتاب الطهارة، باب الوضوء من ماء البحر ... واحمد فی مسنده (ج ٢، ص ٣٦١)۔

(۲) دیکھئے معارف السنن (ج ا ص ۲۵۴)۔

(۳) ابو داود (ج ا ص ۳۳۷) "باب فی رکوب البحر والغزو"۔

ہے کہ "نعم" کے ساتھ جواب دینے میں ضرورۃً ماء البحر کے استعمال کی اجازت معلوم ہوتی، نیز ممکن تھا کہ کوئی اس جواز کو وضو ہی کے ساتھ خاص کر دیتا اس لیے "ھو الطھورماء ہ" فرمایا گیا اور ضرورت وبلا ضرورت، وضو اور غیر وضو تمام مواقع پر استعمال کی اجازت دے دی گئی، رہا "الحل میتتہ" کا اضافہ سو وہ یا تو منشاء سوال نمبر ۲ کے پیش نظر ہے کہ موت الحیوانات فی البحر کو سبب نجاست سمجھا گیا ہے، اس کے ازالہ کیلئے "الحل میتتہ" فرمایا گیا اس وقت "الحل" الطاھر کے معنی ہوگا۔

یا یہ کہئے کہ شفقتہً یہ خیال فرماتے ہوئے کہ جس طرح بحری مسافر کو پانی کی کمی سے واسطہ پیش آتا ہے اسی طرح کبھی کبھی توشہ کی کمی بھی ہو جایا کرتی ہے اسی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے "الحل میتتہ" کا اضافہ فرمایا اس وقت "الحل" "الحلال" کے معنی میں ہوگا۔

حیوانات بحر کی حلت وحرمت میں فقہاء کے اقوال

اس کے بعد پھر حیوانات بحر کی حلت اور حرمت میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حلت سمک پر تمام اہل اسلام کا اجماع نقل کیا ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے یہاں سمک کے علاوہ باقی تمام حیوانات بحر حرام ہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خنزیر کے علاوہ باقی تمام حیوانات بحر حلال ہیں۔ اور خنزیر کے بارے میں ان سے تین روایتیں منقول ہیں: ایک یہ کہ مکروہ ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ حرام ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ خنزیر کے بارے میں انہوں نے توقف کیا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تمساح، ضفدع اور کوسج کے علاوہ باقی سب حلال ہیں، تمساح ناکے کو، ضفدع مینڈک کو کہتے ہیں اور کوسج یہ بحری انسان ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اس بارے میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے تین روایتیں نقل کی ہیں: ایک مثل احناف کے کہ سمک کے علاوہ سب حرام ہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ سمندری جانوروں کی نظیر اگر خشکی میں حلال ہے تو وہ سمندر میں بھی حلال ہے اور جو جانور خشکی میں حرام ہیں ان کے نظیر سمندر میں بھی حرام ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ ضفدع کے علاوہ باقی سب حلال ہیں۔

علامہ نوویؒ نے اس آخری روایت کو اصح قرار دیا ہے۔ (۴)

(۴) دیکھئے اوجز المسالک (ج ۱ ص ۲۰۷)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں "الحل میتتہ" فرمایا گیا ہے اور یہ تمام میتات بحر کو شامل ہے۔

اور دوسری دلیل قرآن مجید کی آیت "اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ مَتَاعاً لَّکُمْ وَلِلسَّیَّارَۃِ" (۵) ہے۔ یہاں صید مصید کے معنی میں ہے اور بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کیلئے ہے، اس لیے اس سے تمام حیوانات بحر کی حلت ثابت ہو جاتی ہے، باقی ضفدع کے استثناء کیلئے حضرات شوافع ابو داؤد کی اس روایت کو پیش کرتے ہیں: "عن عبدالرحمٰن بن عثمان ان طبیبا سال النبی ﷺ عن ضفدع یجعلہافی دواء فنہاہ النبی ﷺ عن قتلہا (٦)"

حضرات مالکیہ قرآن کریم کی آیت "وَلَحْمُ الْخِنْزِیْرِ" (۷) کے عموم کے پیش نظر خنزیر کو حلت سے مستثنٰی قرار دیتے ہیں۔

اور امام احمدؒ ضفدع کیلئے تو وہی ابو داؤد کی روایت پیش کرتے ہیں اور تمساح کو خبائث میں داخل کرکے قرآن مجید کی آیت "وَیُحَرِّمُ عَلَیْہِمُ الْخَبَائِثَ" کی وجہ سے مستثنٰی کہتے ہیں اور کوسج کے متعلق فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ ذوناب ہے اس لیے حلت سے مستثنٰی ہے

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَیُحَرِّمُ عَلَیْہِمُ الْخَبَائِثَ" (۸) سے ہے، چونکہ سمک کے علاوہ باقی تمام حیوانات بحر خبائث کے ذیل میں آتے ہیں اس لیے ان کو حرام کہا جائیگا۔

ایسے ہی قرآن مجید کی آیت "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ" (۹) سے تمام میتات کی حرمت ثابت ہوتی ہے خواہ وہ میتات بحریہ ہوں یا میتات بریہ، البتہ ان سے حلت سمک کی تخصیص حدیث سے ثابت ہے، چنانچہ ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ ﷺ قال احلت لنا میتتان ودمان فاماالمیتتان فالحوت والجراد واماالدمان فالکبد والطحال" (۱۰)

(۵) سورۃ المائدہ، رقم الآیۃ: (۹۶)۔

(٦) ابو داؤد (ج ۲، ص ۱۸۵) "باب فی الادویۃ المکروھۃ"۔

(۷) سورۃ المآئدۃ، رقم الآیۃ: (۳)۔

(۸) سورۃ الاعراف، رقم الآیۃ: (۱۵۷)۔

(۹) سورۃ المائدہ رقم الآیۃ: (۳)۔

(۱۰) ابن ماجہ (ص ۲۳۸) "باب الکبد والطحال"۔

لہٰذا آیت کے عموم سے سمک اور جراد مستثنیٰ ہوگئے

نیز رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے حیوانات بحر میں سے سوائے سمک کے اور کسی جانور کا کھانا ثابت نہیں ہے، یہ اس بات کی مضبوط دلیل ہے کہ حیوانات بحر میں سے سوائے سمک کے اور کوئی جانور حلال نہیں ورنہ پوری زندگی آپ ﷺ اور صحابہ کرام اس کے کھانے سے اجتناب نہ فرماتے، رہا یہ کہنا کہ صحابہ کرامؓ سے تو عنبر جو ایک دریائی جانور ہے اس کا کھانا ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں اس پر دابہ کا اطلاق کیا گیا ہے (۱۱) تو اس کا جواب یہ ہے کہ عنبر درحقیقت سمک ہی کی ایک قسم ہے وہ نوع سمک سے خارج کوئی دوسرا جانور نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں اس کو حوت کہا گیا ہے۔ (۱۲)

اور جہاں تک حدیث باب "الحل میتتہ" کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں میتۃ سے مراد سمک ہی ہے، جیسے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس کی تفسیر مذکور ہے۔

اور حضرت شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ یہاں "الحل" الطاھر کے معنی میں ہے (۱۳) اور حلت طہارت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ حضرت صفیہؓ کے متعلق حدیث میں آتا ہے، "حتی بَلَغْنا سدالروحاء حلت" (۱۴) یہاں بالاتفاق "حلت" طہرت کے معنی میں ہے۔ نیز "الحل" کو "الطاہر" کے معنی میں لینا سیاق حدیث کے بھی زیادہ مناسب ہے، چونکہ سائل کو یہ شبہ تھا کہ حیوانات بحر اس میں مرتے رہتے ہیں اس لیے ماء البحر نجس ہوگا تو اس شبہ کے ازالہ کیلئے آپ ﷺ نے یہ فرمایا "الحل میتتہ" لہٰذا اگر یہی معنی مراد لیے جائیں تب کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، چونکہ اس وقت میتات بحریہ کی طہارت ثابت ہوگی اور طاہر ہونے سے حلال ہونا لازم نہیں آتا کما ھو ظاہر۔

اور آیت کا جواب یہ ہے کہ صید کو اسم مفعول مصید کے معنی میں لینا مجاز ہے اور بلا ضرورت اس کو مراد لینا جائز نہیں، لہٰذا صید اپنے حقیقی معنی یعنی معنی مصدری پر محمول ہے اور اس سے فقط شکار کی حلت ثابت ہوتی ہے نہ کہ کھانے کی، اور بالفرض صید مصید ہی کے معنی میں ہو تب بھی بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کیلئے نہیں ہے بلکہ بطور عہد خارجی ہے اور اس سے صید مخصوص یعنی صید سمک مراد ہے۔

---

(۱۱) روایت کے الفاظ یوں ہیں: "فالقی لناالبحر دابة یقال لها العنبر ..." بخاری (ج ۲، ص ۶۲۵) "باب غزوة سيف البحر"۔

(۱۲) صحیح بخاری، حوالہ بالا۔

(۱۳) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۵۶)۔ (۱۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۸) "باب ھل یسافر بالجاریة قبل ان یستبرئھا"۔

وعن أبي زيد عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن ما في إداوتك قال قلت نبيذ قال تمرة طيبة وماء طهور رواه أبو داود وزاد أحمد والترمذي فتوضأ منه وقال الترمذي أبو زيد مجهول (١٥)

وصح عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه مسلم (١٦)

"ابو زید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ الجن میں ان سے پوچھا کہ تمہارے برتن میں کیا ہے؟ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ نبیذ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کھجور پاک ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے، احمد اور ترمذی نے یہ الفاظ زیادہ نقل کئے ہیں کہ پس آپ ﷺ نے اس سے وضو کیا، نیز امام ترمذیؒ نے ایک تو ابو زید کو مجہول قرار دیا ہے اور مزید یہ کہا کہ حضرت علقمہ کے طریق سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں لیلۃ الجن میں رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ نہیں تھا"۔

مسئلہ نبیذ تمر

یہاں نبیذ تمر سے وضو کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے نبیذ تمر کی مختلف صورتیں ہیں:

❶ پانی میں کھجوریں ڈالدی گئی ہوں اور وہ غیر مطبوخ ہو، نہ تغیر فی الوصف ہوا ہو نہ طبعی رقت اور سیلان میں فرق آیا ہو، اور نہ سکر پیدا ہوا ہو اس صورت میں بالاتفاق تمام ائمہ کے یہاں اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

❷ مطبوخ متغیر الوصف بھی ہو اور طبعی رقت بھی باقی نہ رہی ہو یا سکر آگیا ہو تو اس سے بالاتفاق وضو ناجائز ہے نہ حنفیہ کے ہاں جائز ہے، اور نہ کسی دوسرے امام کے ہاں۔

(۱۵) الحدیث اخرجہ ابو داود (ج ۱، ص ۱۲) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء بالنبیذ ... والترمذی (ج ۱، ص ۲۹) فی ابواب الطہارۃ، باب الوضوء بالنبیذ ... واحمد فی مسندہ (ج ۱ ص ۴۰۲) وابن ماجۃ (ص ۳۱) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء بالنبیذ۔

(۱٦) الحدیث رواہ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۴) فی کتاب الصلوۃ، باب الجہر بالقراءۃ فی الصبح والقراءۃ علی الجن، والترمذی (ج ۲ ص ۱٦۱) فی ابواب التفسیر، فی تفسیر سورۃ الاحقاف ... واحمد فی مسندہ (ج ۱ ص ۴۳٦)۔

❺ غیر مطبوخ غیر مسکر ہو تغیر فی الوصف آگیا ہو لیکن رقت باقی ہو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: "یتیمم ولایتوضأ" یعنی اس صورت میں تیمم کرے وضو جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں چار روایات منقول ہیں:

❶ ایک روایت مسلک جمہور کے مطابق ہے کہ "یتیمم ولایتوضأ" چنانچہ نوح بن مریم فرماتے ہیں کہ آخر میں امام ابو حنیفہؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر امام صاحبؒ کے قول کا استقرار ہوا اسی لئے فقہائے حنفیہ میں امام طحاویؒ، قاضی خانؒ، اور ابن نجیمؒ نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے۔

❷ دوسری روایت ہے۔ "یتوضأ به، وان تیمم معه کان احب" یعنی وضو واجب ہے اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے۔

❸ تیسری روایت ہے "یتوضأ ویتیمم" یعنی وضو اور تیمم دونوں کو جمع کرے اور یہی امام محمدؒ کا مسلک ہے،

❹ چوتھی روایت ہے "یتوضأبه جزماً" یعنی وضو ہی متعین ہے تیمم جائز نہیں ہے (۱۷) یہی روایت امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت ہے اس روایت مشہور کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زیر بحث روایت سے ہے جس میں "تمرة طیبة وماء طهور" فرمایا گیا ہے، نیز ترمذی کی روایت میں "فتوضامنه" کا اضافہ بھی موجود ہے۔

زیر بحث حدیث پر اعتراضات

صاحب مشکوٰۃ نے اس روایت پر دو اعتراض کئے ہیں: ایک اعتراض امام ترمذی کے حوالہ سے نقل کیا ہے "قال الترمذی ابو زید مجهول" اور دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ: "وصح عن علقمة عن عبدالله بن مسعودؓ قال لم اکن لیلة الجن مع رسول الله ﷺ" یعنی اول تو اس کا ایک راوی ابو زید مجہول ہے اور پھر خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے لیلۃ الجن میں حضور ﷺ کی معیت سے انکار منقول ہے۔

(۱۷) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۰۹ - ۳۱۰) نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۵)۔

تیسرا ایک اعتراض اور کیا گیا ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں پیش آیا اور آیت تیمم، "وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْعَلٰى سَفَرٍ اَوْجَاۤءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَاۤىِٕطِ اَوْلٰمَسْتُمُ النِّسَاۤءَ فَلَمْ تَجِدُوْامَاۤءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" بالاتفاق مدنی ہے، چونکہ نبیذ تمر ماء مطلق نہیں اس لیے حدیث لیلۃ الجن آیت تیمم سے منسوخ ہو جائیگی۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابو زید پر جہالت کا الزام صحیح نہیں ہے کیونکہ ابو بکر ابن العربی نے شرح ترمذی میں ان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے: "ابو زید مولٰی عمر وبن حریث روی عنه راشد بن کیسان وابوروق" (۱۸) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابو زید عمرو بن حریث کے آزاد کردہ غلام ہیں اور راشد بن کیسان اور ابو روق ان کے دو شاگرد بھی ہیں محدثین کا اصول ہے کہ اگر کسی راوی سے دو شخص روایت کرنے والے موجود ہوں تو اس پر جہالت کا الزام صحیح نہیں ہوتا۔

نیز مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل المجہود میں ابو زید کے علاوہ چودہ رواۃ کے نام نقل کئے ہیں جنہوں نے لیلۃ الجن کا یہ واقعہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کیا ہے۔ (۱۹) لہذا پہلا اعتراض تو غلط ہو گیا۔

رہا دوسرا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ مرتبہ پیش آیا ہے تین مرتبہ تو مکہ معظمہ میں چوتھی مرتبہ مدینہ میں، پانچویں مرتبہ خارج مدینہ میں اور چھٹی مرتبہ آپ ﷺ کے کسی سفر میں پیش آیا (۲۰) تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا "لم اكن مع رسول الله ﷺ" کہنا جیسا کہ مسلم کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کسی ایک موقع پر ہو اور دوسرے موقع پر وہ شریک ہوئے ہوں، چنانچہ خود امام ترمذیؒ نے جلد ثانی میں لیلۃ الجن کا واقعہ ذکر کیا ہے اور اس میں تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، ایک خاص مقام پر پہنچ کر آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو روک دیا اور ان کے چاروں طرف ایک حصار قائم کیا اور فرمایا کہ تم اس سے باہر مت ہونا، اس کے بعد آپ ﷺ آگے تشریف لے گئے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ پھر میرے پاس سے ہو کر جنات گذرے اور میں نے ان کو دیکھا، (۲۱) بہرحال اس واقعہ میں معیت کا تفصیلی ذکر موجود ہے اس

(۱۸) عارضۃ الاحوذی (ج ا ص ۱۲۸)۔

(۱۹) بذل المجہود (ج ا ص ۲۱۹)۔

(۲۰) دیکھئے السعایہ (ج ا ص ۴۴۴)۔

(۲۱) ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۳) "باب ماجاء فی مثل الله عزوجل لعباده۔"

لیے مطلقاً معیت کا انکار صحیح نہیں۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو پہلے روک دیا تھا تو ان کا "لم اکن مع رسول اللہ ﷺ" سے مقصود خاص موقعہ تبلیغ جنات میں موجود ہونے کی نفی کرنا ہے، چنانچہ ترمذی کی روایت جو اوپر مذکور ہوئی اس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تیسرا جواب :- بعض روایات میں "ماصحبہ مناأحد" وارد ہے۔ (۲۲) اس سے مخالفین استدلال کرتے ہیں اور بعض روایات میں "فلم یحضر منہم احد غیری" وارد ہوا ہے۔ (۲۳) اس لیے کہا جائے گا کہ پہلی روایت جس میں لفظ "غیری" مذکور نہیں وہ بھی دوسری روایت ہی کے معنی میں ہے۔ (۲۴) چونکہ بالعموم متکلم جب اس طرح کلام کرتا ہے تو اس کا مقصود اپنی ذات کے علاوہ دوسرے رفقاء سے نفی کرنا ہوتا ہے اور وہ تو خود بخود مستثنیٰ ہوتا ہے اور پھر یہاں تو اس حدیث کے بعض طرق میں یہ استثنیٰ لفظاً موجود ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوچکا کہ لیلۃ الجن کا واقعہ مدینہ منورہ میں بھی پیش آیا ہے تو ہوسکتا ہے کہ آیت تیمم پہلے نازل ہوئی ہو اور یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ بعد میں پیش آیا ہو اگرچہ احتمال اس کے عکس کا بھی ہے مگر محض احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوتا۔

رہا یہ کہنا کہ نبیذ تمر ماء مطلق نہیں تو جس نبیذ کو امام ابو حنیفہؒ وضو میں استعمال کیلئے جائز کہتے ہیں یعنی غیر مطبوخ متغیر الوصف وہ ماء مطلق ہی ہے، چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی کیفیت بالکل اس پانی کی سی ہے جس میں برف ملائی جاتی ہو، چونکہ بالعموم اہل عرب نمکین پانی کے ذائقہ کو درست کرنے کیلئے اس میں کھجور ملایا کرتے تھے لہذا اس کو ماء مطلق سے خارج نہیں کہا جائیگا (۲۵)

آخر خطمی کے پانی سے بیری کے پتوں اور نیم کے پتوں سے پکائے ہوئے پانی سے تغیر وصف کے باوجود وضو کو جائز کہا گیا ہے اور خود حدیث میں خطمی اور بیری کے پتوں کے ساتھ جوش دیئے ہوئے پانی کا

---

(۲۲) ترمذی (ج ۲ ص ۱۶۱) "سورۃ الاحقاف" "ابواب التفسیر"۔

(۲۳) مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۵۰۳، ۵۰۴) "تفسیر سورۃ الجن"۔

(۲۴) وذکر ابن السید البطلیوسی فی التنبیہ علی اسباب الخلاف انہ جاء فی بعض الروایات لم یشہدہ احد غیری فاسقط بعض الرواۃ "غیری" کذافی الجوہرالنقی (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۲۵) دیکھئے: العرف الشذی (ج ۱ ص ۲۶)۔

استعمال طہارت کے لیے مذکور ہے،(*۲۵) لہذا نبیذ تمر سے بھی وضو کو جائز کہا جائے گا، امام ابوحنیفہؒ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ رائے اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں جبکہ واقعہ اس کے برعکس ہے حدیث تو حدیث ہے امام اعظمؒ تو صحابہؓ کے آثار پر بھی قیاس کی ترجیح کے قائل نہیں یہاں امام نے حدیث پر عمل کیا ہے اور دوسرے حضرات نے حدیث پر عمل نہیں کیا چونکہ ان کے نزدیک وہ قابل استدلال نہیں، لیکن امام صاحب نے اس حدیث کو ترک نہیں فرمایا بلکہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام کیا کہ آپ ﷺ نے نبیذ تمر سے وضو فرمایا تو امام صاحب نے وضو کی اجازت نبیذ تمر سے ہی دی نبیذ حنطہ وغیرہ دوسری نبیذوں سے وضو کی اجازت نہیں دی، آپ ﷺ نے وضو فرمایا ہے تو امام صاحب بھی وضو ہی کے جواز کے قائل ہوئے غسل کی اجازت نہیں دی، آپ ﷺ نے نبیذ تمر سے وضو اس وقت کیا جب کہ دوسرا پانی موجود نہیں تھا تو امام صاحب نے فرمایا کہ نبیذ تمر سے وضو کی اجازت جب ہی ہوگی جب دوسرا پانی موجود نہ ہو، یہ تمام رعایتیں امام صاحب کے یہاں ہیں، اعتراض کرنے والوں نے تو سرے سے حدیث ہی کو چھوڑ دیا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ تَشْرَبُ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَآنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَتَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي قَالَتْ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَّافَاتِ رَوَاهُ مَالِكٌ وَأَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ (۲۶)

(*۲۵) دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱، ص ۱۶۷) کتاب الجنائز، باب غسل المیت ووضوءہ بالماء والسدر، نیز دیکھیے ابوداود (ج ۱، ص ۳۴) کتاب الطہارۃ، باب فی الجنب یغسل راسہ بالخطمی۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ مالک فی المؤطا (ص ۱۶) فی کتاب الطہارۃ، باب الطہور للوضوء ...والترمذی (ج ۱ ص ۲۴) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی سور الہرۃ ... وابو داود (ج ۱ ص ۱۰، ۱۱) فی کتاب الطہارۃ، باب سور الہرۃ، والنسائی (ج ۱، ص ۲۲، ۲۳) فی کتاب الطہارۃ، باب سور الہرۃ، وابن ماجۃ (ص ۳۰) فی ابواب الطہارۃ وسننہا، باب الوضوء بسور الہرۃ والرخصۃ فی ذلک، والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۳، ۲۰۴) فی کتاب الطہارۃ، باب الہرۃ اذا ولغت فی الاناء - واحمد فی مسندہ (ج ۵ ص ۳۰۳)۔

"حضرت کبشہؓ سے جو کہ ابن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں روایت ہے کہ ابو قتادہ ان کے پاس آئے تو انہوں نے ان کو وضو کا پانی بھر کر دیا کہتی ہیں کہ ایک بلی آکر پانی پینے لگی تو ابو قتادہ نے اس کی طرف برتن جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے پانی پیا پس انہوں نے مجھے ان کی طرف (تعجب سے) نظر کرتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے کہا بھتیجی کیا تمہیں اس پر تعجب ہو رہا ہے، میں نے کہا ہاں، حضرت ابو قتادہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: بلیاں ناپاک نہیں ہیں، کیونکہ یہ تمہارے پاس آنے جانے والوں میں سے ہیں، یا یہ فرمایا کہ آنے جانے والیوں میں سے ہیں۔"

مسئلہ سؤرِ ہرّہ

ہرہ کے متعلق اس بات میں تو علماء کا اتفاق ہے کہ گھر میں اس کا پالنا جائز ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس کا گوشت حرام ہے، البتہ سور ہرہ میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ سور ہرہ کو طاہر غیر مکروہ کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما طاہر مکروہ کہتے ہیں، (۲۷) امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے قول امام محمدؒ مثل قول ابی یوسفؒ نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں ہیں ایک طاہر غیر مکروہ مثل قول ابی یوسفؒ اور دوسری طاہر مکروہ مثل قول ابی حنیفہؒ۔

پھر علت کراہت امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نجاست لحم بیان کی ہے اس سے کراہت تحریمی معلوم ہوتی ہے اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے عدم احتراز عن النجاسات کو علت قرار دیا ہے اس سے کراہت تنزیہیہ معلوم ہوتی ہے۔ (۲۸) اور یہی قول راجح ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے موطا میں "لاباس بان یتوضا بفضل سور الهرة وغیره احب الینامنه" نقل کیا ہے۔ (۲۹) یہ قول امام محمدؒ کی اس روایت کے مطابق ہے جس میں وہ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال ایک اسی حضرت کبشہ بنت کعبؓ کی روایت سے ہے ایسے ہی اس کے متصل حضرت داود بن صالح کی روایت مذکور ہے یہ روایت بھی ان حضرات کی مستدل ہے، پہلی روایت میں حضرت ابو قتادہؓ کا ہرہ کیلئے وضو کے برتن کو جھکا دینا اور ہرہ کا اس سے پانی پینا مذکور

(۲۷) دیکھئے السعایہ (ج ۱ ص ۴۶۰)۔

(۲۸) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۲۹) موطاء امام محمدؒ (ص ۸۴) "باب الوضوء بسور الهرة"۔

ہے اور پھر حضرت ابو قتادہؓ کا قول رسول اللہ ﷺ "انهاليست بنجس ، انها من الطوافين عليكم اوالطوافات" سے استدلال کرنا مذکور ہے -

اور دوسری حدیث میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کا فعل "فلما انصرفت عائشةؓ من صلوٰتها، اكلت من حيث اكلت الهرة" نقل کیا گیا ہے اور حضور ﷺ کا ارشاد "انهاليست بنجس انها من الطوافين عليكم واني رايت رسول الله ﷺ يتوضا بفضلها" مذکور ہے ، بہرحال ان دونوں روایتوں سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سورِ ہرہ طاہر غیر مکروہ ہے -

امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے : "عن النبی ﷺ قال : يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات اولهن اواخرهن بالتراب ، واذاولغت فيه الهرة غسل مرة" (۳۰)

ایسے ہی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے : "قال رسول الله ﷺ : وطهورالاناء اذا ولغ فيه الكلب ، يغسل سبع مرات ، الاولى بالتراب ، والهرة مرة او مرتين" (۳۱)

نیز ایک روایت میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے : "السنورسبع" (۳۲)

یہاں اس روایت میں سنور کو سبع کہا گیا ہے اور سور سباع حرمت لحم کی وجہ سے نجس ہے ، لہذا سورِ ہرہ کو نجس کہا جائیگا ، بہرحال یہ تمام روایات نجاست سورِ ہرہ کو مقتضی ہیں لیکن حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے علت طواف کو ذکر فرماکر نجاست کی نفی کی ہے ، اس لیے حنفیہ جانبین کے دلائل کی رعایت کرتے ہیں اور طاہر ہونے کے ساتھ ساتھ کراہت تنزیہیہ کے بھی قائل ہیں اگرچہ صاحب مشکوٰۃ نے جو دو روایتیں ایک کبشہ بنت کعبؓ کی اور دوسری داود بن صالح کی نقل کی ہیں ، ان میں پہلی روایت کے اندر کبشہ کو اور ان سے ایک راویہ حمیدہ ہیں ان دونوں کو بعض محدثین نے مجہول کہا ہے - (۳۳) اسی طرح داود بن صالح کی

---

(۳۰) ترمذی (ج ۱ ص ۲۷) "باب ماجاء فی سورالکلب"-

(۳۱) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۹۸) "باب سورالهرة"-

(۳۲) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۸۳)-

(۳۳) قال الماردینی فی الجوهرالنقی (ج ۱ ص ۲۴۵) وقال ابن منده ام یحیی حمیدة وخالتهاکبشة لایعرف لهمارواية الافی هذا الحدیث ومحلهمامحل الجهالة ولایثبت هذا الخبر بوجه من الوجوه-

روایت میں ان کی ماں کو مجہول کہا گیا ہے۔ (۳۴) مگر بایں ہمہ یہ اعتراضات چونکہ زیادہ قوی نہیں ہیں۔ (۳۵) اور متعدد طرق سے: "انهالیست بنجس انهامن الطوافین علیکم او الطوافات" حضور ﷺ سے منقول ہے، اس لیے حنفیہ نے ان کا اعتبار کرتے ہوئے طہارت مع الکراہت کا حکم لگایا ہے۔

"من الطوافین اوالطوافات" کے معنی ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق تو یہ ہوں گے کہ یہ تمہارے لیے خدام ہیں اور حنفیہ کے مذہب کے مطابق مناسب ہوگا کہ یہ معنی کئے جائیں کہ یہ مثل سواکن بیوت ہر وقت آتے رہتے ہیں ظروف کی حفاظت دشوار ہے اس لیے ضرورۃً نجاست کے حکم کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن جَابِرٍ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَتَوَضَّأُ بِمَا أَفْضَلَتِ الْحُمُرُ قَالَ نَعَمْ وَبِمَا أَفْضَلَتِ السِّبَاعُ كُلُّهَا رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (۳۶)

"رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ ہم اس پانی سے وضو کر سکتے ہیں جو کہ گدھوں نے جھوٹا کر دیا ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں اور اس پانی سے بھی وضو کر سکتے ہو جس کو درندوں نے جھوٹا کر دیا ہو"

سور سباع میں اختلاف فقہاء

حنفیہ کے یہاں تو سور سباع نجس ہے لیکن حضرات شوافع طہارت کے قائل ہیں۔ (۳۷) اور ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں سور سباع سے وضو کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

---

(۳۴) قال المارديني فى الجوهرالنقى (ج ا ص ۲۴۸) وحديث عائشة فى امراة مجهولة عنداهل العلم وهى ام داود بن صالح ... انتهىٰ۔

(۳۵) قال الشوكانى فى نيل الاوطار (ج ا ص ۴۸) وتعقبه (ابن منده) الحافظ بان لحميدة حديثا آخر فى تشميت العاطس رواه ابو داود ولها ثالث رواه ابو نعيم فى المعرفة وقدروى عنهامع اسحٰق ابنه يحيى وهو ثقة عند ابن معين فارتفعت جهالتها، واماكبشة فقيل انها صحابية فان ثبت فلا يضرالجهل بحالها على ماهو الحق من قبول مجاهيل الصحابة انتهىٰ۔

(۳۶) الحديث رواه البغوى فى شرح السنة (ج ا ص ۳۶۵، ۳۶۶) فى كتاب الطهارة، باب طهارة سورالهرة والسباع سوى الكلب۔

(۳۷) دیکھئے مرقاۃ (ج ۲ ص ٦٢)۔

اور حنفیہ کا استدلال اسی باب کے فصل ثالث کی پہلی روایت سے ہے اور اس میں ہے کہ حضرت عمرؓ اور قافلہ کے ہمراہ جس میں حضرت عمرو بن عاصؓ بھی تھے سفر کر رہے تھے اور جب یہ قافلہ ایک حوض پر پہنچا تو حضرت عمرو بن عاصؓ نے حوض کے مالک سے دریافت کیا : "هل ترد حوضک السباع ؟" حضرت عمرو بن عاصؓ کا یہ استفسار اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سور سباع نجس ہے ورنہ اس استفسار کی حاجت نہ ہوتی ، لیکن حضرت عمرؓ نے حوض کے مالک کو یہ کہکر "یا صاحب الحوض لاتخبرنا" خبر دینے سے منع کر دیا اور منشاء یہ تھا کہ محض احتمال کے پیش نظر پانی کو نجس نہیں کہا جائیگا -

ایسے ہی لحم سباع چونکہ نجس ہے اس لیے ان کا لعاب بھی نجس ہوگا کیونکہ وہ متولد من اللحم ہے ، لہذا سور سباع کو بھی نجس کہا جائیگا ، کیونکہ اس کا اختلاط لعاب کے ساتھ ہوتا ہے -

نیز اس باب کے فصل ثالث میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت مذکور ہے :

"ان رسول الله ﷺ سئل عن الحیاض التی بین مکة والمدینة تردها السباع والکلاب والحمر عن الطهر منها، فقال لها ماحملت فی بطونها، ولنا ماغبر طهور" یہاں سباع کے ساتھ کلاب بھی سوال میں مذکور ہیں ، حالانکہ شوافع کے نزدیک سور کلب نجس ہے تو جس طرح حدیث ابی سعیدؓ میں وہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ ماء کثیر سے سوال تھا اسی طرح حدیث جابر میں بھی کہا جائیگا بلکہ یقیناً کہنا چاہیئے چونکہ وہاں "السباع کلها" فرمایا گیا ہے اس تاکید کے بعد یقیناً کلاب بھی اس میں داخل ہیں اور سور کلب بالاتفاق فریقین کے یہاں نجس ہے - (۳۸) لہذا ماء کثیر کی تاویل کے علاوہ دوسری تاویل ممکن ہی نہیں -

اسی طرح حدیث قلتین میں "سئل رسول الله ﷺ عن المآء یکون فی الفلاة من الارض ومایفوبه من الدواب والسباع، فقال : اذا کان المآء قلتین لم یحمل الخبث" فرمایا گیا ہے ، یہ حدیث شوافع کا مستدل ہے وہ قلتین کو حد فاصل بین القلیل والکثیر کہتے ہیں تو اگر سور سباع نجس نہیں ہے تو پھر اس حدیث سے قلتین کے حد فاصل بین القلیل والکثیر ہونے پر استدلال درست نہ ہوگا ، اس لیے کہ ماء قلیل میں اگر کوئی شئی طاہر مل جاتی ہے مثلاً سور انسان یا سور ماکول لحمہ تو وہ ناپاک نہیں ہوتا تو اگر سور سباع بھی نجس نہیں ہے تو وہ بھی ناپاک نہیں ہونا چاہیئے خواہ ماء قلیل ہو یا کثیر ، پھر یہ تفریق کہ اگر قلتین ہے تو ناپاک نہیں ہوگا اور قلتین نہیں ہے تو ناپاک ہو جائیگا کیونکر صحیح ہوگی -

---

(۳۸) دیکھئے مرقاۃ (ج ۱ ص ۶۲)-

سور حمار کا حکم

حمراہلیہ کا سور حنفیہ کے یہاں مشکوک ہے۔

مشہور یہ ہے کہ سور حمار کے مشکوک ہونے کی وجہ تعارض روایات ہے، یا اختلاف صحابہؓ چنانچہ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "نهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر" (۳۹) اس روایت سے لحم حمار اور اس کے لعاب کی نجاست ثابت ہوتی ہے اور ابو داود میں حضرت غالب بن ابجرؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ قحط سالی بہت شدید ہے اور میرے پاس سوائے حمراہلیہ کے کچھ نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا "اطعم اهلك من سمين حمرك" (۴۰) اس سے لحم اور لعاب حمار کی طہارت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے لحم حمار کی طہارت اور حضرت ابن عمرؓ سے اس کی کراہت منقول ہے۔

چونکہ نصوص میں تعارض ہے اس لیے بعض حضرات نے شک کی بنیاد اس کو قرار دیا اور اسی طرح چونکہ حضرات صحابہؓ سے بھی اختلاف منقول ہے اس لیے بعض حضرات نے اس کو مشکوک ہونے کی وجہ قرار دی۔

لیکن ان دونوں وجوہ کو شیخ الاسلام خواہر زادہ نے رد کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ لحم حمار تو یقیناً حرام ہے اس لیے کہ جب نص مبیح اور محرم دونوں ہوں تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے اور جب لحم حرام ہے تو لعاب بھی نجس ہوگا، اسی طرح اختلاف صحابہ کو بھی شک کی بنیاد بنانا درست نہیں ہوگا، اس لیے کہ جب ایک عادل آدمی طہارت ماء اور دوسرا اس کی نجاست کی خبر دیتا ہے تو اس سے پانی مشکوک نہیں ہوتا، بلکہ اس کو ناپاک ہی قرار دیا جاتا ہے، لہذا مشکوک اور مشکل الحکم ہونے کی زیادہ دلنشین توجیہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس کا دارومدار تحقق ضرورت پر ہے کہ اگر ضرورت متحقق ہو تو سور حمار کے حکم میں تخفیف ہو اور اس کے سور کو طاہر قرار دیا جائے اور اگر ضرورت متحقق نہ ہو تو اس کے سور میں کوئی تخفیف نہ ہو اور نجس ہی رہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ضرورت من وجہ متحقق ہے اور من وجہ نہیں۔

(۳۹) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۹) "باب لحوم الحمر الانسية"۔

(۴۰) ابو داود (ج ۲ ص ۱۷۷، ۱۷۸) "باب فی اکل لحوم الحمر الاهلية"۔

تحقق اس جہت سے ہے کہ عام طور پر چونکہ گدھے گھروں میں ہی رہتے ہیں اور گھر کے برتنوں میں ہی ان کو پانی پلایا جاتا ہے اس حیثیت سے اس میں ضرورت متحقق ہے ، لیکن اگر اس جہت سے غور کیا جائے کہ اس کی ضرورت اس درجہ کی نہیں ہے جس درجہ کی فارو ہرہ میں ہے کہ ان کا گذر اندرون خانہ بھی ہوتا ہے اور ان کے سور سے بچنے میں حرج لازم آتا ہے ، اسی لیے ان کے سور کو پاک قرار دیا جاتا ہے اس حیثیت سے حمار میں وہ ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔

لہذا جب ضرورت من وجہ متحقق ہے اور من وجہ نہیں تو ہر چیز کو اپنی اصل پر رکھیں گے کہ پانی کی اصل یہ ہے کہ پاک ہو اور لعاب حمار کی اصل یہ ہے کہ نجس ہو ، اس طرح اس کا حکم مشکل ہو جاتا ہے کہ آیا سور حمار پاک ہے یا ناپاک۔ (۴۱)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۴۱) دیکھئے البحر الرائق (ج ا ص ۱۳۳)۔

باب تطهیر النجاسات

الفصل الاول

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ قَالَ طَهُوْرُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولَاهُنَّ بِالتُّرَابِ(۴۲)

"جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا پانی پی لے تو اس کو سات مرتبہ دھو لینا چاہیے اور مسلم کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ تم میں سے جس کے برتن میں کتا پانی پی جائے اس کو پاک کرنے کی صورت یہ ہے کہ اسے سات مرتبہ دھو ڈالے اور پہلی مرتبہ مٹی سے دھوئے"

سور کلب کا حکم

اس حدیث میں ولوغ کلب کی وجہ سے برتن کے ناپاک ہوجانے اور پھر اس کو سبع مرات دھو کر

---

(۴۲) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۹) فی کتاب الوضوء، باب اذا شرب الکلب فی الاناء ... ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۷) فی کتاب الطهارة، باب حکم ولوغ الکلب ... والترمذی (ج ۱ ص ۲۷) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی سور الکلب ... وابو داود (ج ۱ ص ۱۰) فی کتاب الطهارة، باب الوضوء بسور الکلب، والنسائی (ج ۱ ص ۲۲) فی کتاب الطهارة، باب الامر باراقة مافی الاناء اذا ولغ فیه الکلب، وابن ماجه (ص ۳۰) فی ابواب الطهارة، باب غسل الاناء من ولوغ الکلب، ومالک فی الموطاء (ص ۲۲) فی کتاب الطهارة، باب جامع الوضوء - واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۶۰) -

پاک کرنے کا ذکر ہے، دراصل یہاں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ سور کلب کا ہے اور دوسرا مسئلہ تطہیر اناء کا ہے۔

پہلا مسئلہ

سور کلب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حضرات حنفیہ، شوافع اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ سور کلب نجس ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے چار روایتیں منقول ہیں:
❶ ایک روایت مثل ائمہ ثلاثہ کے کہ سور کلب نجس ہے۔ ❷ دوسری روایت یہ ہے کہ کلب بھی پاک ہے اور اس کا سور بھی پاک ہے۔ ❸ تیسری روایت میں تفصیل ہے کہ کلب صید اور کلب زرع جس کو پالنے کی اجازت دی گئی ہے اس کا سور تو پاک ہے اور جس کو پالنے کی اجازت نہیں ہے اس کا سور ناپاک ہے۔ ❹ چوتھی روایت یہ ہے کہ کلب بدوی اور حضری کا فرق کیا گیا ہے سور کلب بدوی ناپاک اور نجس ہے اور سور کلب حضری طاہر اور پاک ہے۔ (۴۳)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "قال: کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ ﷺ فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک"

کلاب کا مسجد میں آنا جانا فرش مسجد اور مسجد کی دیواروں کے سور کلاب کے ساتھ ملوث ہونے کو مستلزم ہے تو اگر یہ پاک نہیں ہے تو پھر عدم تطہیر کے کیا معنی ہونگے۔

دوسری دلیل امام مالکؒ نے یہ بیان کی ہے کہ شریعت نے صید، زرع اور ماشیہ وغیرہ کیلئے کتے پالنے کی اجازت دی ہے کتوں کی عادت کے پیش نظر یہ بہت مشکل ہے کہ ان کو پالا بھی جائے اور پھر بدن اور ثیاب کو ان کے سور سے محفوظ بھی رکھا جائے اس لیے اگر سور کلب نجس ہوتا تو ضرور اس قسم کی کوئی ہدایت کی جاتی کہ سور کلب سے اگر بدن یا ثیاب ملوث ہو جائیں تو ان کو پاک کرنا ضروری ہے، لیکن جب اس قسم کی کوئی ہدایت نہیں کی گئی تو معلوم ہوا کہ سور کلب طاہر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اول تو حضرت ابو ہریرہؓ کی زیر بحث روایت سے ہے:

"قال رسول اللہ ﷺ :اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات" حضور ﷺ کا غسل اناء

(۴۳) دیکھئے معارف السنن (ج ا ص ۳۲۳) نیز دیکھئے السعایہ (ج ا ص ۴۴۳)۔

کیلئے سبع مرات کا حکم دینا اور اس قدر مبالغہ فی الغسل کی تاکید کرنا متبادر طور پر نجاست ہی کی وجہ سے ہوسکتا ہے۔

دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”عن النبی ﷺ قال: لاتدخل الملائکة بیتافیه صورة ولاکلب ولاجنب“ (۴۴)

کلب کی وجہ سے ملائکہ رحمت کا گھر میں داخل ہونے سے باز رہنا یہ بھی دلیل نجاست ہے۔

ایسے ہی ایک حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے میرے پاس آنے کا وعدہ کیا تھا لیکن وہ نہیں آئے اور اس کے بعد پھر اگلے دن آکر انہوں نے بتلایا کہ آپ ﷺ کے گھر میں چونکہ کتے کا ایک بچہ تھا اس لیے میں نہیں آیا۔ (۴۵) ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف کلب نجس ہے بلکہ اس کی نجاست اشد النجاسات ہے۔

رہا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض طرق میں یہی روایت ”کانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک“ لفظ ”تبول“ کی زیادتی کے ساتھ مروی ہے (۴۶) اور بول کلاب امام مالکؒ کے نزدیک بھی نجس ہے، ”فما هوجوابه عن البول فهوجوابنا عن السور“ اگرچہ حنفیہ تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تطہیر بول اور تطہیر سور کیلئے پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے، چنانچہ جفاف، تشمیس، حفر، القاء تراب ان تمام طریقوں سے ہمارے یہاں زمین پاک ہو جاتی ہے تو عدم تطہیر بالماء سے کہاں یہ لازم آتا ہے کہ مسجد کا فرش اور دیواروں پر اگر پانی نہیں ڈالا گیا تو ناپاک ہی رہیں۔

رہا یہ سوال کہ پھر کلاب کو مسجد میں آمدورفت سے روکنے کا اہتمام کیوں نہیں کیا گیا، تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسجد نبوی کی تعمیر اس زمانہ میں اس انداز کی نہ تھی کہ کلاب کی آمدورفت پر پابندی لگائی جاسکے، نیز یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے ممکن ہے آداب المساجد کے سلسلہ میں اس وقت تک احکام نہ آئے ہوں۔

امام مالکؒ کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو قیاس فی مقابلۃ النص ہے، لہذا اس کا اعتبار

---

(۴۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۰) ”باب فی الجنب یؤخر الغسل“۔

(۴۵) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹۹) ”باب تحریم تصویر صورة الحیوان ...“۔

(۴۶) ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۵) ”باب فی طهور الارض اذا یبست“۔

نہیں دوسری بات یہ ہے کہ پھر یہ تسلیم نہیں کہ کتے کو پالنے کے ساتھ تلوث ثیاب وبدن بالسور لازم ہے، اگر اہتمام کیا جائے تو اس سے اجتناب کچھ بھی مشکل نہیں۔

دوسرا مسئلہ

پھر فقہاء کے درمیان طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے یعنی ولوغ کلب کے بعد تطہیر اناء وغیرہ غسل سبع مرات سے ہوگی یا عام نجاسات کی طرح غسل ثلاث مرات کافی ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک روایت میں غسل سبع مرات مستحب ہے اور دوسری روایت غسل سبع مرات واجب ہے، مگر بہرکیف امام مالکؒ کے یہاں یہ حکم تعبدی ہے، اول تو چونکہ وہ سور کلب کو نجس ہی نہیں کہتے اور اگر ان کی نجاست والی روایت لی جائے تو پہلے یہ گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک وقوع نجاست فی الماء سے نجاست کا حکم اس وقت تک مرتب نہیں ہوتا جب تک تغیر فی الوصف نہ آجائے اور سور کلب کی آمیزش ظاہر ہے کہ تغیر فی الوصف کا سبب نہیں بنتی، اس لیے امام مالکؒ تطہیر نجاست کیلئے نہیں بلکہ چونکہ حدیث میں حکم دیا گیا ہے اس لیے غسل سبع مرات کے قائل ہیں۔

حسن بصریؒ اور امام احمدؒ ایک روایت کے مطابق غسل ثمان مرات کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ غسل سبع مرات کے قائل ہیں اور سبع مرات میں سے احدھن بالتراب کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔

حضرات حنفیہ کے یہاں مثل دوسری نجاسات کے سور کلب میں بھی اعتبار غلبہ ظن کا ہے، جب نجاست کے زوال کا غلبہ ظن ہو جائیگا جو بالعموم ثلاث مرات سے ہوتا ہے تو طہارت کا حکم لگا دیا جائیگا۔ (۴۷)

حضرت حسن بصریؒ اور امام احمدؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے: "اذا ولغ الکلب فی الاناء فاغسلوہ سبع مرات وعفروہ الثامنۃ فی التراب" (۴۸)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اسی روایت سے ہے "اذاشرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات" اور ایک دوسری روایت میں ہے: "یغسل الاناء اذاولغ فیہ الکلب سبع

(۴۷) دیکھئے السعایہ (ج ۱ ص ۴۴۹)۔

(۴۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۷) "باب حکم ولوغ الکلب"۔

مرات، اولاھن او آخراھن بالتراب" (۴۹)

حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہے جس کو ابن عدی نے الکامل میں نقل کی ہے : "قال رسول اللہ ﷺ: اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیہرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات" (۵۰)

سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی موقوف روایت نقل کی گئی ہے : "عن ابی ہریرۃ قال اذا ولغ الکلب فی الاناء فاھرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرات" (۵۱)

حضرت ابو ہریرہؓ جو حدیث تسبیع کے راوی ہیں ان کی ایک روایت غسل ثلاث مرات کی بھی موجود ہے اور ان کا فتوی بھی جیسا کہ دارقطنی نے نقل کیا ہے غسل ثلاث مرات کا ہے ، راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل یا فتوی اس امر کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ روایت منسوخ ہوچکی ہے یا اس کو کسی ذریعہ سے اس کے محمول علی الاستحباب ہونے کا علم ہوگیا ہے ، لہذا یہاں بھی غسل سبع مرات کی روایت کو منسوخ کہا جائیگا اور یا محمول علی الاستحباب کہا جائیگا اور اس کی دلیل ابن عدی کی الکامل والی روایت ہوگی ، اس کے بغیر حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنی روایت کے خلاف فتوی دینا مسقط عدالت بنتا ہے جو کسی طرح بھی قابل قبول نہیں۔

اور یہ معلوم بھی ہے کہ ابتدائے اسلام میں رسول اللہ ﷺ نے قتل کلاب کا حکم دیا تھا بعد میں پھر یہ حکم باقی نہ رہا "لولاان الکلاب امۃ من الامم لامرت بقتلها" (۵۲) فرماکر اس حکم کو ختم کر دیا گیا ، یہ بات قرین قیاس ہے کہ سبع مرات کا حکم ابتداء میں تھا لوگوں کے دلوں سے کلاب کی محبت نکالنے کیلئے ایک طرف تو ان کے قتل کرنے کا اور عدم جواز اقتناء کا حکم دیا گیا اور دوسری طرف غسل سبع مرات کا حکم دیا گیا ، تاکہ دشواری کا احساس ہو اور لوگ کلب سے اجتناب کرنے لگیں ، بہرحال حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایات کے دو جواب ہوچکے ، ایک یہ کہ یا تو وہ منسوخ ہیں اور یا محمول علی الاستحباب ہیں ۔

(۴۹) ترمذی (ج ۱ ص ۲۷) "باب ما جاء فی سور الکلب"

(۵۰) دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۱۳۱)

(۵۱) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۶۶) "باب ولوغ الکلب فی الاناء"

(۵۲) ابو داؤد (ج ۲ ص ۳۷) "باب اتخاذ الکلب للصید وغیرہ"

تیسرا جواب علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ نے دیا ہے کہ سور کلب میں کچھ ایسے اثرات پائے جاتے ہیں جن سے قساوت قلب پیدا ہوتی ہے غسل سبع مرات کا حکم اسی قساوت کا علاج ہے (۵۳) تطہیر کیلئے غسل ثلاث مرات کافی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ کلب کی مشابہت شیطان کے ساتھ ہے اس لیے سور کلب میں شیطانی اثرات آجاتے ہیں تو ان اثرات کے ازالہ کیلئے غسل سبع مرات کا حکم دیا گیا۔ (۵۴)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ سور کلب میں سمیت پائی جاتی ہے اسی سمیت کے اثر کو زائل کرنے کیلئے غسل سبع مرات کا حکم دیا گیا اور ساتھ ہی مٹی کے ساتھ مانجھنے کا حکم بھی اسی سمیت کو زائل کرنے کیلئے ہے، چنانچہ آج کل اطباء بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ سور کلب میں سمیت ہوتی ہے اور اس کا علاج مٹی ہے۔

اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ سور کلب کے مقابلے میں بول وبراز کلاب کی نجاست شدید ہے کیونکہ یہ اغلظ النجاسات ہیں اور ان کیلئے بالاتفاق غسل ثلاث مرات کافی ہے تو سور کلب میں بطریق اولی غسل ثلاث مرات کافی ہونا چاہئے۔ (۵۵)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعنه قَالَ قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم دَعُوهُ وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ أَوْ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۵۶)

(۵۳) دیکھئے فتح الملہم ا ج ص ۴۳۶۔

(۵۴) دیکھئے حجۃ اللہ البالغۃ (ج ا ص ۱۸۵)۔

(۵۵) طحاوی (ج ا ص ۲۳) "باب سور الكلب"۔

(۵۶) الحديث اخرجه البخاری (ج ا ص ۳۵) فی كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول فی المسجد ... والترمذی (ج ا ص ۴۸) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی البول يصيب الارض. وابو داود (ج ا ص ۵۴) فی كتاب الطهارة، باب الارض يصيبها البول، والنسائی (ج ا ص ۲۰) فی كتاب الطهارة، باب ترك التوقيت فی الماء. وابن ماجة (ص ۴۰) فی كتاب الطهارة، باب الارض يصيبها البول كيف تغسل. واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۲۳۹ و ص ۲۸۲)۔

"حضرت ابو ھریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک دیہاتی نے مسجد میں کھڑے ہوکر پیشاب کر دیا لوگ اس کے پیچھے پڑنے لگے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا اسے چھوڑ دو اور ایک ڈول پانی اس کے پیشاب پر بہا دو، کیونکہ تم لوگ آسانی کرنے والے بناکر بھیجے گئے ہو تنگی کرنے والے نہیں۔"

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے "دعوہ" فرمایا اور پیشاب کرنے سے نہیں روکا اس کی وجہ کیا ہے؟ تو ایک وجہ تو یہ ہوسکتی ہے کہ اس طرح اگر پیشاب کو روکنے پر مجبور کیا جاتا تو اس میں بیماری کے پیدا ہونے کا خطرہ تھا، اس طرح بعض اوقات پیشاب کا بند لگ جاتا ہے، اس لیے شفقتہً آپ ﷺ نے صحابہؓ کو منع کرنے سے روک دیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اگر اس طرح روکا جاتا تو ممکن تھا وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ اور دوسری جگہ سے تیسری جگہ جاتا اور مسجد کے مختلف مقامات نجس ہوجاتے اس لیے آپ ﷺ نے منع کردیا۔

مسئلہ تطہیر ارض

حدیث سے بول انسان کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے یہ تو متفق علیہ ہے دوسری چیز یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجد کی تطہیر کیلئے غسل بالمآء کا حکم دیا، چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں تطہیر ارض فقط پانی سے ہوسکتی ہے، لیکن حضرات حنفیہ کے نزدیک جیسے کہ پہلے ذکر کیا گیا تطہیر کیلئے غسل بالمآء، تشمیس، حفر اور القاء تراب یہ سب کافی ہیں۔ (۵۷)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو ھریرہؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں ہے کہ آپ ﷺ نے تطہیر مسجد کیلئے غسل بالمآء کا حکم دیا۔

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک" (۵۸)

اس سے معلوم ہوا کہ جفاف سے زمین پاک ہو جاتی ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ نے اس حدیث پر یہ باب قائم کیا ہے "باب فی طهور الارض اذا يبست"

(۵۷) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۹۸)۔

(۵۸) ابو داود (ج ۱ ص ۵۵)۔

ایسے ہی مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو جعفر کا یہ اثر منقول ہے: "زکاۃ الارض یبسها" (۵۹)

نیز مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت ابو قلابہ اور حضرت محمد بن حنفیہ کا یہ اثر مذکور ہے: "اذا جفت الارض فقد زکت" (۶۰)

ان آثار سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

رہی حدیث باب تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر احد الجائزین کو آپ ﷺ نے اختیار فرمایا ہے، تو اس سے دوسری طرق کی نفی کہاں ہوتی ہے،

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے نماز کا وقت قریب ہو اور جفاف وغیرہ کے ذریعہ سے اس وقت تک پاک ہونے کی امید نہ ہو اس لیے غسل کا حکم دیدیا گیا ہو۔

تیسرا جواب یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تطہیر کے تمام طرق میں یہ طریقہ چونکہ سب سے افضل اور اسہل تھا اس لیے رسول اللہ ﷺ نے اس کو اختیار فرمایا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

عن أسماء بنت أبي بكر قالت سألت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله أرأيت إحدانا إذا أصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه. متفق عليه (۶۱)

"حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی حضرت اسماء رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک

(۵۹) مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۵۱ "في الرجل يطأ الموضع القذر يطأ بعده ما هو أنظف"۔

(۶۰) مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۵۷ "من قال إذا كانت جافة فهو زكاتها"۔

(۶۱) الحديث أخرجه البخاري ج ۱ ص ۴۴، ۳۵ في كتاب الحيض، باب غسل دم الحيض، ومسلم ج ۱ ص ۱۴۰ في كتاب الطهارة، باب نجاسة الدم وكيفية غسله، والترمذي ج ۱ ص ۳۵ في أبواب الطهارة، باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب، وأبو داود ج ۱ ص ۵۳ في كتاب الطهارة، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها، والنسائي ج ۱ ص ۲۹ في كتاب الحيض، باب الحيض يصيب الثوب، وابن ماجه ص ۴۶ في أبواب التيمم، باب ما جاء في دم الحيض يصيب الثوب، والدارمي في سننه ج ۱ ص ۴۴ في كتاب الطهارة، باب غسل الحيض، وأحمد في مسنده ج ۶ ص ۳۴۵۔

عورت نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ بتائیے کہ اگر ہم میں سے کسی ایک کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو کیا کرے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم میں سے کسی کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اسے چاہیئے کہ (پہلے) چٹکیوں سے اسے ملے پھر پانی سے دھولے اور پھر اسی کپڑے میں نماز پڑھ لے"

منشاء سوال

منشاء سوال یہ ہے کہ جس طرح منی کے سلسلہ میں فرک کی اجازت دی گئی ہے منی یابس کا غسل ضروری نہیں فرک کافی ہے تو اسی طرح یہ سہولت دم حیض میں بھی ہے یا نہیں، دونوں یعنی خروج منی اور حیض موجب غسل بھی ہیں اور دونوں ہی میں ابتلاء بھی پیش آتا ہے، لیکن آپ ﷺ نے دم حیض میں فرک کی اجازت نہیں دی غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ منی کے مقابلہ میں دم حیض اغلظ اور اشد نجاسۃً ہے، اسی بنا پر خروج منی سے غسل تو واجب ہوتا ہے لیکن وجوب صلوۃ وصوم میں کوئی فرق نہیں آتا، برخلاف دم حیض کے کہ اس سے غسل بھی واجب ہوتا ہے وجوب صلوۃ بھی ساقط ہوتا ہے اور ادائے صوم میں بھی تاخیر ضروری ہوتی ہے۔

یہاں پر "ثم لتنضحہ بالماء" فرمایا ہے اس سے یہاں بالاتفاق غسل مراد ہے اور نضح غسل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ (٦٢)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ فَقَالَتْ كُنْتُ أَغْسِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَثَرُ الْغَسْلِ فِي ثَوْبِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٦٣)

---

(٦٢) چنانچہ ابن اثیر النہایہ (ج ۵ ص ۷۰) میں فرماتے ہیں : "وقد يرد "النضح" بمعنى الغسل و الازالة ، ومنه الحديث "ونضح الدم عن جبينه" ، وحديث الحيض "ثم لتنضحه" اى تغسله"

(٦٣) الحديث اخرجه البخارى (ج ا ص ٣٦) فى كتاب الوضوء ، باب غسل المنى وفركه .. ومسلم (ج ا ص ١٤٠) فى كتاب الطهارة ، باب [illegible] (ج ا ص ٣١) فى ابواب الطهارة ، باب فى المنى يصيب الثوب - وابو داود (ج ا ص ٥٣) فى كتاب الطهارة ، باب المنى يصيب الثوب - والنسائى (ج ا ص ٥٦) فى كتاب الطهارة ، باب غسل المنى من الثوب - وابن ماجة (ص ٤٠ ، ٤١) فى ابواب الطهارة ، باب فى المنى يصيب الثوب -

نجس ہوتی تو حق تعالیٰ کبھی اس کو گوارا نہ فرماتے کہ اپنے برگزیدہ بندوں کو اس سے پیدا کیا جائے ، (٦٦)

❶ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہؓ کی اسی روایت سے ہے : "فقالت: کنت اغسله من ثوب رسول اللہ ﷺ ، فیخرج الی الصلوٰة واثر الغسل فی ثوبه" ظاہر ہے کہ غسل ثوب نجاست منی ہی کی وجہ سے ہے ۔

❷ صحیح مسلم میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ کے غسل جنابت کی کیفیت ذکر کی ہے ، چنانچہ وہ فرماتی ہیں : "ادنیت لرسول اللہ ﷺ غسله من الجنابة فغسل کفیه مرتین او ثلاثا ثم ادخل یده فی الاناء ثم افرغ علی فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدلکها دلکاً شدیداً" (٦٧)

اس روایت میں غسل منی کے بعد ہاتھ کو زمین پر رگڑنا اور مبالغہ کرکے رگڑنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منی ناپاک ہے ، چنانچہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے "باب دلک الید بالارض بعد الاستنجاء" کا ایک باب قائم کیا ہے اور اس میں روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بول کے بعد استنجاء بالمآء کے وقت ہاتھ کو زمین پر رگڑ کر دھویا کرتے تھے (٦٨) تو اگر ہاتھ کا زمین پر رگڑنا بول کی نجاست کیلئے مفید ہے جیساکہ امام نسائیؒ کا استدلال ہے تو پھر نجاست منی کیلئے بھی اس سے استدلال درست ہوگا ۔

❸ سنن دارقطنی میں ایک روایت ہے اس میں ہے : "انما یغسل الثوب من خمس : من الغائط ، والبول ، والقئی ، والدم ، والمنی " (٦٩)

یہاں پر منی کا ذکر جن چار چیزوں کے ساتھ کیا گیا ہے وہ بالاتفاق نجس ہیں ، لہذا منی کو بھی نجس ہونا چاہیئے ۔

دارقطنیؒ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں ثابت بن حماد ، علی بن زید سے روایت کرتے ہیں اور یہ اس روایت میں متفرد ہیں لہذا اس روایت کا اعتبار نہ ہوگا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طبرانی نے کبیر میں ثابت بن حماد کا متابع حماد بن سلمہ کو بیان کیا ہے اور علی بن زید رجال مسلم میں سے ہیں عجلی نے ان کو "لاباس به" کہا ہے اور امام ترمذیؒ نے ان کو صدوق

---

(٦٦) دیکھئے الام (ج ۱ ص ۵۷)۔

(٦٧) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۷) "باب صفة غسل الجنابة"۔

(٦٨) دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۹)۔

(٦٩) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۲۷) "باب نجاسة البول والامر بالتنزه منه والحکم فی بول ما یؤکل لحمه"۔

کہا ہے۔ (۷۰) لہذا یہ اعتراض صحیح نہیں۔

⦿ قرآن مجید کی آیت ہے: "وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ (۷۱)
"اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ حضور ﷺ صحابہؓ کے ہمراہ سفر میں تھے جس جگہ آپ ﷺ نے منزل کی وہاں پانی نہ تھا، بعض حضرات کو احتلام ہوگیا اور غسل کی ضرورت ہوئی تو دقت پیش آئی اسی موقعہ پر حق تعالی نے بارش نازل فرمائی اور پھر یہ آیت نازل ہوئی آیت میں "لیطهركم به" اور " ويذهب عنكم رجز الشیطان" کے جملے اثر منی کو جو احتلام کی حالت میں جسم کو لگ جاتا ہے دور کرنے کے سلسلہ میں فرمائے گئے ہیں اس سے بھی منی کی نجاست معلوم ہوتی ہے۔ (۷۲)

⦿ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دلیل بیان کی ہے کہ جتنی چیزیں حدث کا سبب بنتی ہیں خواہ حدث اکبر ہو یا حدث اصغر وہ تمام نجس ہیں تو پھر منی کیوں نجس نہ ہوگی حالانکہ یہ اغلظ الاحداث کا سبب اور اکبر الطہارات کیلئے موجب ہے، بہرحال جب بھی بدن سے کسی چیز کا خروج ہوتا ہے اور اس کے نتیجہ میں حدث لازم آتا ہے تو وہ خارج ہمیشہ نجس ہوا کرتا ہے، لہذا منی کو بھی نجس کہنا چاہیئے (۷۳)

⦿ نیز ذکر سے خارج ہونے والی چیزیں بول، منی، مذی، ودی چار ہیں، ان میں سے تین تو بالاتفاق نجس ہیں حالانکہ وہ حدث اصغر کا سبب ہیں تو پھر منی جو حدث اکبر کا موجب ہے بطریق اولی نجس ہونی چاہیئے

حضرات شوافع اور حنابلہ کی پہلی دلیل کا جواب

ثوب مفروک میں نماز ادا کرنا ہمارے مذہب کے خلاف نہیں چونکہ طرق تطہیر حنفیہ کے یہاں متعدد ہیں غسل میں انحصار نہیں، فرک بھی مثل غسل کے مطہر ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ ہمارے خلاف اس سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا جب کہ نہ غسل ہوتا نہ فرک ہوتا اور منی بعینہ موجود ہوتی اور اس کے ساتھ نماز ادا کی جاتی۔

رہا یہ کہنا کہ فرک سے بالکلیہ ازالہ نجاست نہیں ہوتا فرک کے باوجود اجزاء نجاست پھر بھی باقی

(۷۰) بحث فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۷۳)۔

(۷۱) سورہ الانفال رقم الآیۃ (۱۱)۔

(۷۲) بحث التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(۷۳) طحاوی (ج ۱ ص ۴۴) "باب حکم المنی هل هو طاهر ام نجس"۔

رہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ فرک کے بعد اجزاء نجاست چونکہ بہت قلیل مقدار میں باقی رہ جاتے ہیں اس لیے وہ معاف ہیں جیسا کہ استنجاء بالحجارہ کی صورت میں مابقی اجزاء نجاست کو معاف قرار دیا گیا ہے تو جس طرح استنجاء بالحجارہ کی صورت میں نماز کا جواز اس کی دلیل ہرگز نہیں کہ بول وبراز پاک ہے، اسی طرح ثیاب مفروکہ میں نماز کا جواز اس کی دلیل نہیں کہ منی پاک ہے۔

دوسری دلیل کا جواب

قرآن مجید میں دوسری جگہ پر ماء کی صفت "مہین" مذکور ہے: "اَلَمْ نَخْلُقكُّمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ" (۴۳) اور "مہین" کے معنی ذلیل کے ہیں اس سے نجاست منی بھی ثابت ہوتی ہے۔

تیسری دلیل کا جواب

اول تو آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر منی انبیاء کرام علیہم السلام کی اصل ہے اور اس کا تقاضا اس کی طہارت کا ہے تو پھر وہ اسی طرح اللہ کے دشمن فرعون وہامان اور دوسرے تمام کفار کی بھی تو اصل ہے اس لیے اس کا تقاضا نجاست منی کا ہے لہذا یہ استدلال درست نہ ہوا۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ منی کے اندر مختلف تغیرات رونما ہوتے ہیں اس کے بعد کہیں جاکر انسان بنتا ہے اولاً وہ خون بنتی ہے پھر وہ علقہ بنتی ہے، پھر مضغہ بنتی ہے پھر اس سے ہڈیاں بنتی ہیں اور پھر ان پر گوشت چڑھایا جاتا ہے پھر کہیں جاکر انسان تیار ہوتا ہے اور یہ مسلم ہے کہ تغیر ماہیت سے شئی نجس طاہر ہوجاتی ہے جبکہ وہ تغیر الی فساد نہ ہو لہذا ان تغیرات کثیرہ کے بعد پھر یہ سوال باقی نہیں رہتا کہ اگر منی نجس ہے تو اس سے انبیاء کرام علیہم السلام کی تخلیق کیونکر ہوئی؟

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ أَنَّهَا أَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيرٍ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَجْلَسَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حِجْرِهِ فَبَالَ عَلَى

(۴۳) سورة المرسلات، رقم الآية (۲۰)۔

ثَوْبِهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۷۵)

"حضرت ام قیس بنت محصن رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کو جو ابھی کھانا نہ کھاتا تھا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں لائیں، رسول اللہ ﷺ نے اس بچہ کو اپنی گود میں بٹھا لیا اس نے آپ ﷺ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا رسول اللہ ﷺ نے پانی منگایا اور کپڑے پر بہا دیا اور اس کو نہیں دھویا"

بول صبی کا حکم

ماں کے دودھ کے علاوہ بچہ یا بچی نے کوئی غذا شروع نہ کی ہو تو اس کے بول میں اختلاف ہے کہ تطہیر کا کیا طریقہ ہوگا چنانچہ حضرات شوافع، حنابلہ اور اسحق بن راہویہ بول غلام کیلئے نضح اور رش کو کافی کہتے ہیں اور بول جاریہ کیلئے غسل کو ضروری کہتے ہیں۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے نضح کی دو صورتیں بیان کی ہیں: ایک یہ کہ اتنی چھینٹیں ماری جائیں کہ نچوڑنے سے تقاطر کی نوبت نہ آئے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس قدر چھینٹیں ماری جائیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نچوڑنے سے تقاطر ہو جائے اسی دوسری صورت کو علامہ نوویؒ نے صحیح قرار دیکر ترجیح دی ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ بول غلام اور بول جاریہ دونوں کیلئے غسل کو ضروری کہتے ہیں نضح اور رش کو کافی نہیں سمجھتے، البتہ بول غلام میں غسل خفیف اور بول جاریہ میں غسْل شدید کا فرق کرتے ہیں فقہاء کا یہ اختلاف روایات کے اختلاف پر مبنی ہے ورنہ بول غلام اور بول جاریہ کی نجاست میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ فقط داود ظاہری نے بول غلام کو طاہر کہا ہے۔ (۷۶)

---

(۷۵) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۵) فی کتاب الوضوء باب بول الصبیان ... ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۹) فی کتاب الطهارة، باب حکم بول الطفل الرضیع وکیفیة غسله ... والترمذی (ج ۱ ص ۲۱) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان یطعم ... وابو داود (ج ۱ ص ۵۳، ۵۴) فی کتاب الطهارة، باب بول الصبی یصیب الثوب - والنسائی (ج ۱ ص ۵۶) فی کتاب الطهارة، باب بول الصبی الذی لم یا کل الطعام - وابن ماجة (ص ۳۹) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی بول الصبی الذی لم یطعم - ومالک (ص ۴۹) فی کتاب الطهارة، باب ماجاء فی بول الصبی - واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۳۵۵)۔

(۷۶) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

حضرات شوافع اور حنابلہ کا استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں بول غلام کیلئے نضح اور رش کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور بول جاریہ کیلئے غسل کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، لہذا بول غلام میں چھینٹیں لگا دینا کافی ہوگا اور بول جاریہ کیلئے غسل ضروری ہوگا۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال صحیح مسلم کی اس روایت سے ہے جس میں فرمایا گیا ہے: "فدعا رسول اللہ ﷺ بماء فنضحه علی ثوبه ولم یغسله غسلاً" (۷۷)

اس روایت میں "لم یغسله" کے بعد "غسلاً" مفعول مطلق کا اضافہ کیا گیا ہے اور وہ مبالغہ اور تاکید کیلئے ہے اس لیے کہا جائیگا کہ یہاں اس سے مبالغہ فی الغسل کی نفی مراد ہے چونکہ مقید پر جب نفی داخل ہوتی ہے تو قید کی نفی مراد ہوتی ہے اور اس سے مقصود غسل خفیف ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

اسی طرح بہت ساری روایات میں نضح اور رش کے الفاظ غسل کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں، چنانچہ مذی کے متعلق روایت میں ہے: "یکفیک ان تاخذ کفامن مآء فتنضح به ثوبک حیث تری انه اصاب منه" (۷۸) یہاں شوافع بھی لفظ "نضح" کو غسل کے معنی میں لیتے ہیں، چنانچہ امام ترمذی اس روایت کے ذیل میں فرماتے ہیں: "قداختلف اهل العلم فی المذی یصیب الثوب فقال بعضهم لایجزی الاالغسل وهوقول الشافعی واسحق" (۷۹)

ایسے ہی صحیح مسلم میں مذی کے متعلق آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "توضا وانضح فرجک" (۸۰) اس حدیث کی شرح میں علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "واماقوله ﷺ وانضح فرجک فمعناه اغسله فان النضح یکون غسلاً ویکون رشاوقدجاء فی الروایة الاخریٰ یغسل ذکره فتعین حمل النضح علیه" (۸۱)

اسی طرح دم حیض کے متعلق فرمایا گیا: "حتیه ثم اقرصیه بالمآء ثم رشیه وصلی فیه" (۸۲) اور اسی باب میں حضرت اسماء بنت ابی بکر کی روایت گذر چکی ہے جس میں دم حیض کے متعلق فرمایا گیا ہے:

---

(۷۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۹) "باب حکم بول الطفل الرضیع وکیفیة غسله"۔

(۷۸) ترمذی (ج ۱ ص ۳۱) "باب فی المذی یصیب الثوب"۔

(۷۹) حوالہ بالا۔

(۸۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۳) "باب المذی"۔

(۸۱) شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

(۸۲) ترمذی (ج ۱ ص ۳۵) "باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب"۔

"فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصل فيه" بہرحال لفظ رش ہو یا لفظ نضح دونوں بالاتفاق حدیث میں غسل کے معنی میں ہیں۔

بعض روایات میں "فدعا بماء فاتبعه بوله" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور بعض میں "فدعا بماء فصبه عليه" کے الفاظ مذکور ہیں۔ (۸۳) یہ دونوں روایتیں بول غلام کے غسل پر دال ہیں اور نضح اور رش کے معنی جس طرح چھینٹے مارنے کے آتے ہیں اسی طرح غسل کے بھی آتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، لہذا اگر حنفیہ نے تمام روایات میں تطبیق کیلئے نضح اور رش سے غسل خفیف کے معنی مراد لیے ہیں تو پھر ان پر الزام کیوں؟۔

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ ان روایات میں نضح اور رش کا استعمال غسل کے مقابلہ میں ہوا ہے لہذا بقرینہ تقابل چھینٹیں مارنے کے معنی مراد لینے چاہیئے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس تقابل سے غسل شدید اور غسل خفیف کی صورت میں فرق کرنا بھی مراد ہوسکتا ہے اس لیے کوئی ضروری نہیں کہ نضح اور رش سے مراد چھینٹیں مارنا ہی ہو۔

رہا یہ سوال کہ جاریہ اور غلام میں فرق اگرچہ غسل شدید اور غسل خفیف کی صورت ہی میں سہی، لیکن یہ فرق کیوں کیا گیا ہے؟ تو اس کا ایک جواب ابن ماجہؒ نے اپنی سنن میں امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے ابو الیمان مصری کہتے ہیں کہ میں نے ان دونوں کے درمیان امام شافعیؒ سے فرق کی وجہ پوچھی تو انہوں نے فرمایا "لان بول الغلام من المآء والطين وبول الجارية من اللحم والدم" ابو الیمان کہتے ہیں کہ یہ فرماکر امام شافعیؒ نے مجھ سے پوچھا کہ سمجھ میں آیا؟ میں نے عرض کیا نہیں، تو پھر امام شافعیؒ نے اس کی وضاحت فرمائی کہ غلام حضرت آدم علیہ السلام کی صنف سے تعلق رکھتا ہے اور ان کی پیدائش پانی اور مٹی سے ہوئی ہے اور جاریہ حضرت حوا علیہا السلام کی صنف سے تعلق رکھتی ہے اور ان کی پیدائش حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے اور اصناف میں اصل کا اثر ہوتا ہے لہذا بول غلام میں ماء وطین کی وجہ سے نجاست کا اثر کم ہوتا ہے اور بول جاریہ میں لحم ودم کی وجہ سے نجاست کا اثر زیادہ ہوتا ہے اس لیے ان کے ابوال کے حکم میں یہ فرق کیا گیا۔ (۸۴)

بعض حضرات نے فرق کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بول جاریہ کا مخرج وسیع ہوتا ہے اس لیے قوت اور زور کے ساتھ بول کا خروج ہوتا ہے اس بنا پر اس کا ثوب میں نفوذ بھی زیادہ ہوتا ہے برخلاف بول غلام کے

(۸۳) ان دونوں روایتوں کیلئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۸۴) دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۴۰)۔

کہ اس کا مخرج تنگ ہوتا ہے چنانچہ اس کا خروج بھی تقاطر کی شکل میں ہوتا ہے اس لیے ثوب میں نفوذ بھی قوت کے ساتھ نہیں ہوتا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ جاریہ کے مزاج میں برودت کا غلبہ ہوتا ہے اس لیے پیشاب میں عفونت زیادہ ہوتی ہے اور وہ غلیظ ہوتا ہے برخلاف غلام کے کہ اس کے مزاج میں حرارت کا غلبہ ہوتا ہے اس لیے عفونت اور غلاظت اس میں کم ہوتی ہے اس بنا پر فرق کیا گیا ہے۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ طبعی اور فطری طور پر غلام کے ساتھ تعلق اور محبت زیادہ ہوتی ہے اور جاریہ کے ساتھ وہ کیفیت نہیں ہوتی تو شریعت نے اس طبعی رجحان کا خیال رکھتے ہوئے فرق کیا اور بول غلام میں سہولت پیدا کی، لیکن یہ وجہ ضعیف ہے اول تو یہ کسی نص یا اثر میں منقول نہیں، دوسرے شریعت نے جو بنات کے ساتھ شفقت و ترحم کی تاکید ہے اس کے خلاف ہے۔

واضح رہے کہ بول غلام اور بول جاریہ کا یہ مسئلہ اس وقت ہے جب ان کا گذارہ فقط دودھ پر ہو اور انہوں نے کسی دوسری غذا کا استعمال شروع نہ کیا ہو لہذا جس وقت دودھ کے علاوہ دوسری غذا کا استعمال بھی شروع ہو جائیگا تو پھر بالاتفاق دونوں کیلئے غسل شدید ضروری ہے۔

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ رَوَاهُ مُسْلِم (۸۵)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب چمڑے کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔

(۸۵) الحديث اخرجه مسلم (ج ا ص ۱۵۹) فی کتاب الحیض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، والترمذی (ج ا ص ۳۰۳) فی ابواب اللباس، باب ماجاء فی جلود الميتة اذا دبغت - وابو داود (ج ۲ ص ۲۱۳) فی کتاب اللباس، باب۹فی اهب الميتة ... والنسائی (ج ۲ ص ۱۹۰) فی کتاب الفرع والعتيرة، باب جلودالميتة - وابن ماجة (ص ۲۵۷) فی کتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة اذا دبغت۔

جلود میتہ کا حکم اور اس کی دباغت

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جلود میتہ دباغت سے پہلے نجس ہیں اور ان سے انتفاع جائز نہیں ہے، اور دباغت کے بعد وہ پاک ہو جاتی ہیں یا نجس رہتی ہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی مشہور روایت کے مطابق جلود میتہ دباغت سے پاک نہیں ہوتی البتہ امام مالکؒ جامد چیزوں میں ان کے استعمال کو جائز کہتے ہیں مائعات میں جائز نہیں کہتے یعنی دباغت کے بعد گندم، جو اور اس طرح کی خشک چیزیں جلد مدبوغ میں رکھ سکتے ہیں لیکن پانی، گھی وغیرہ کیلئے اس کا مشکیزہ نہیں بنایا جاسکتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جلود میتہ دباغت کے بعد پاک ہو جاتی ہیں اور ان سے انتفاع جائز ہے البتہ انسان اپنی حرمت اور کرامت کی وجہ سے اور خنزیر نجس العین ہونے کی وجہ سے اس حکم سے مستثنیٰ ہیں اور امام شافعیؒ کلب کو بھی مستثنیٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ ان کے یہاں خنزیر کی طرح نجس العین ہے۔ (۸۶)

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عکیم کی روایت سے ہے جو اسی باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے: "قال: اتانا کتاب رسول اللہ ﷺ: ان لاتنتفعوا من المیتۃ باھاب ولاعصب"

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے: "اذا دبغ الاھاب فقدطھر"

یہاں حدیث میں اھاب سے اھاب میتہ ہی مراد ہے اس لیے کہ مذبوح کی کھال تو نفس ذبح سے پاک ہو جاتی ہے اور اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی دوسری روایت مذکور ہے اس میں شاۃ مولاۃ میمونہ کے فوت ہو جانے کا قصہ ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ھلااخذتم اھابھافدبغتموہ، فانتفعتم بہ فقالوا: انھامیتۃ، فقال: انماحرم اکلھا"

اور جہاں تک تعلق حضرت عبداللہ بن عکیم کی روایت کا ہے تو اول تو وہ مرسل ہے چونکہ یہ خود صحابی نہیں (۸۷)

دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت سنداً اتنی قوی نہیں ہے جتنی قوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

---

(۸۶) دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۸۵) نیز دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۸۷) قال علی القاری فی المرقاۃ (ج ۲ ص ۷۵) "عبداللہ بن عکیم" بالتصغیر، تابعی، قال المصنف: جھنی ادرک زمن النبی ﷺ ولاتعرف لہ رؤیۃ ولاروایۃ وقدخرجہ غیر واحد فی عداد الصحابۃ والصحیح انہ تابعی" انتھیٰ۔

روایتیں ہیں۔

اور یا یہ کہئے کہ وہاں اھاب سے مراد جلد غیر مدبوغ ہے اور اس سے ہمارے نزدیک بھی انتفاع جائز نہیں۔

الفصل الثانی

* وعن * أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَطِئَ أَحَدُكُمْ بِنَعْلِهِ الْأَذَى فَإِنَّ التُّرَابَ لَهُ طَهُورٌ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَلِابْنِ مَاجَه مَعْنَاهُ (۸۸)

"سرکار دو عالم رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنے جوتوں کے ساتھ گندگی پر چلے تو مٹی اس کو پاک کر دینے والی ہے۔"

یہ حکم نجاست ذی جرم کا ہے البتہ نجاست غیر ذی جرم جیسے کہ بول، خمر وغیرہ اگر جوتے کو لگ جائیگی تو وہاں غسل ضروری ہوگا۔

* وعن * أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ لَهَا امْرَأَةٌ إِنِّي أُطِيلُ ذَيْلِي وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ رَوَاهُ مَالِكٌ وَأَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالدَّارِمِيُّ وَقَالَا الْمَرْأَةُ أُمُّ وَلَدٍ لِإِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ (۸۹)

---

(۸۸) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ا ص ۵۵) فی کتاب الطهارة، باب الاذی یصیب النعل، وابن ماجة (ص ۴۰) فی ابواب الطهارة، باب الارض یطهر بعضها بعضا۔

(۸۹) الحدیث اخرجه مالک فی الموطا (ص ۱۷) فی کتاب الطهارة، باب مالایجب فیه الوضوء ... والترمذی (ج ا ص ۳۹) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی الوضوء من الوطی، وابو داود (ج ا ص ۵۵) فی کتاب الطهارة، باب الاذی یصیب الذیل، وابن ماجة (ص ۴۰) فی ابواب الطهارة، باب الارض یطهر بعضها بعضا - واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۲۹۰) - والدارمی (ج ا ص ۲۰۶) فی کتاب الطهارة، باب الارض یطهر بعضها بعضا۔

"حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان سے ایک عورت نے کہا کہ میرا دامن لمبا ہے اور میں ناپاک جگہ میں چلتی ہوں (یہ خیال ہے کہ دامن کو ناپاکی لگ جاتی ہے) حضرت ام سلمہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اس کو وہ چیز پاک کرتی ہے جو اس کے بعد ہے (یعنی پاک زمین یا مٹی)"۔

اس حدیث میں عام طور پر شراح حدیث یہ فرماتے ہیں کہ یہ سوال توھم نجاست کی بنیاد پر ہے چونکہ مکان قذر سے مراد وہ جگہ ہے جہاں خشک نجاست پڑی ہوتی ہے خیال یہ ہوا کہ طویل دامن کے ساتھ یہ خشک نجاستیں بعض اوقات الجھ جاتی ہیں تو ان سے وہ دامن ناپاک ہو جاتا ہے یا پاک رہتا ہے؟ آپ ﷺ نے "یطھرہ مابعدہ" فرماکر اس توہم کو دور کیا اور فرمایا کہ بعد میں جب تم پاک زمین پر چلتی ہو تو وہ نجاستیں جو الجھ گئی تھیں چھوٹ جاتی ہیں تو گویا وہ مابعد اس ماقبل کیلئے مطہر سمجھا جائے گا۔ شراح حدیث نے یہ تاویل اس لیے کی ہے کہ ثوب کو اگر نجاست رطبہ لگ جائے تو اس کی تطہیر سوائے غسل کے بالاجماع اور کسی طرح نہیں ہوتی البتہ خف کا مسئلہ اس سے جدا ہے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر خف پر نجاست لگ جائے اور وہ ذی جرم ہو تو اس کو زمین پر اچھی طرح رگڑ کر پاک کیا جاسکتا ہے خواہ وہ نجاست رطبہ ہو یا نجاست یابسہ، البتہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ نجاست یابسہ ہے تب تو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی لیکن اگر نجاست رطبہ ہو تو پھر غسل ضروری ہے صرف زمین پر رگڑنے سے پاک نہیں ہوگی۔ (۹۰)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❀ وعن ❀ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِيكَرِبَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لُبْسِ جُلُودِ السِّبَاعِ وَالرُّكُوبِ عَلَيْهَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۹۱)

"جناب رسول اللہ ﷺ نے درندوں کی کھالوں کے پہننے اور ان پر سوار ہونے سے منع فرمایا ہے"۔

یہ ممانعت اگر جلود غیر مدبوغہ میں ہے تب تو ظاہر ہے کہ اس کا سبب نجاست ہے اور اگر جلود مدبوغہ کے استعمال سے ممانعت مقصود ہے تو پھر اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ مترفین اور تعیش پسند اور

(۹۰) دیکھئے مرقاۃ (ج ۲ ص ۷۳)۔

(۹۱) الحدیث اخرجہ ابو داود (ج ۲ ص ۲۱۴) فی کتاب اللباس، باب فی جلودالنمور، والنسائی (ج ۲ ص ۱۹۱) فی کتاب الفرع والعتیرۃ، باب الانتفاع بجلودالمیتۃ۔

فساق کا طریقہ ہے اور اس میں ایک قسم کا تکبر پایا جاتا ہے؛ یا پھر یہ اعاجم کا دستور رہا ہے اس لیے منع کیا گیا، پہلی صورت میں نہی تحریمی ہوگی اور دوسری دو صورتوں میں نہی تنزیہی ہوگی۔

الفصل الثالث

﴿ وعن ﴾ اَلْبَرَاء قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ لاَ بَاسَ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ وَفِي رِوَايَةِ جَابِرٍ قَالَ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَلاَ بَأْسَ بِبَوْلِهِ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالدَّارَقُطْنِيُّ (۹۲)

"جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کے پیشاب میں کچھ حرج نہیں۔"

بول مایوکل لحمہ کا حکم

بول مایوکل لحمہ کی نجاست اور طہارت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور حنفیہ میں سے امام محمدؒ طہارت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور ابو ثورؒ نجاست کے قائل ہیں۔ (۹۳)

پھر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ تداوی کیلئے بول مایوکل لحمہ کا استعمال جائز بتاتے ہیں لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب تک طبیب حاذق مسلم خدا ترس علاج کو اس میں منحصر نہ کہے اس وقت تک اس کا استعمال جائز نہیں۔ (۹۴)

(۹۲) الحدیث اخرجہ الدارقطنی (ج ا ص ۱۲۸) فی کتاب الطہارۃ، باب نجاسۃ البول والامر بالتنزہ منہ والحکم فی بول مایوکل لحمہ، اعلم ان ہذین الحدیثین فبحثتہما فی حدیث البراء وجابر رضی اللہ عنہما من مسند الامام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالٰی فلم نجدہما۔

(۹۳) معارف السنن (ج ا ص ۲۷۳)۔

(۹۴) دیکھئے الکوکب الدری (ج ا ص ۱۰۲)۔

قائلین طہارت کا استدلال حضرت براءؓ اور حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایات سے ہے جن میں مااکل لحمہ کے متعلق "لاباس بہ" فرمایا گیا ہے۔

نیز یہ حضرات حدیث عرنیین سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ کچھ لوگ قبیلہ عرنہ کے مدینہ میں آئے لیکن مدینہ کی آب وہوا ان کو موافق نہ آئی تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو صدقہ کے اونٹوں کے پاس بھیج دیا اور فرمایا: "اشربوا من البانہا وابوالہا" (۹۵) اگر بول مایوکل لحمہ پاک نہ ہوتا تو آپ ﷺ ان کو بول ابل پینے کا حکم نہ فرماتے۔

قائلین نجاست کا استدلال دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: ....

"استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ" (۹۶)

دارقطنی نے یہ روایت نقل کرکے اگرچہ اس کو مرسل قرار دیا ہے لیکن اسی روایت کے ہم معنی دوسری مرفوع روایات اس کے بعد ذکر کی ہیں جن سے اس روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ایک یہ روایت ذکر کی ہے: "عن ابی ھریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: اکثر عذاب القبر من البول" اس کے بعد فرماتے ہیں "صحیح" ایسے ہی اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت "عامة عذاب القبر من البول، فتنزھوا من البول" مرفوعاً نقل کرکے فرماتے ہیں۔ "لاباس بہ" (۹۷)

نیز ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَاِنَّ لَكُمْ فِى الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً ۚ نُسْقِيْكُمْ مِّمَّا فِىْ بُطُوْنِهٖ مِنْۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ" (۹۸) سے بھی ہے اس آیت میں حق تعالیٰ نے اپنی عجیب قدرت کا اظہار فرمایا ہے کہ دودھ جو نہایت طیب اور پاکیزہ مشروب ہے اور طبائع کیلئے مرغوب ہے وہ خون اور گوبر وغیرہ گندگیوں اور نجاستوں کے درمیان سے نکلتا ہوا آتا ہے، منشاء یہ ہے کہ مختلف قسم کی نجاستوں سے ہوکر آنے کے باوجود کس قدر طیب اور پاکیزہ ہوتا ہے تو چونکہ دودھ کا گذر صرف گوبر اور خون ہی کے محل سے نہیں ہوتا بلکہ پیشاب بھی وہیں ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح فرث اور دم نجس ہیں اسی طرح بول بھی نجس ہے۔

---

(۹۵) ترمذی (ج ۱ ص ۲۱) "باب ماجاء فی بول مایوکل لحمہ۔"

(۹۶) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۲۸) "باب نجاسة البول والامر بالتنزہ منہ والحکم فی بول مایوکل لحمہ۔"

(۹۷) حوالہ بالا۔

(۹۸) سورۃ النحل، رقم الآیۃ (۶۶)۔

حدیث براءؓ کا جواب

اول تو وہ نہایت ضعیف ہے چونکہ اس کی سند میں سوار بن مصعب ایک راوی ہیں جن کو موضوعات کا راوی قرار دیا گیا ہے (۹۹) اس لیے یہ روایت قابل اعتبار نہیں۔

یا یہ کہئے کہ یہ روایت مبیح ہے اور حنفیہ اور شافعیہ کے دلائل محرم ہیں لہذا انہی کو ترجیح ہوگی۔

اور یا یہ کہا جائیگا کہ یہ روایت منسوخ ہے اور حضرات حنفیہ اور شوافع کی پیش کردہ روایات ناسخ ہیں ، چونکہ حدیث عرنیین دلالت علی الاباحۃ میں اس کے ساتھ شریک ہے اور محمد بن اسحاقؒ، امام بخاریؒ، واقدیؒ، ابن سعدؒ اور ابن حبانؒ نے تصریح کی ہے کہ عرنیین کا واقعہ ۶ ھ کا ہے، ۶ھ میں یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے (۱۰۰) اور "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جو ۷ ھ میں مسلمان ہوئے ، لہذا ان کی حدیث موخر ہے حضرت ابو ہریرہ کا متاخر الاسلام ہونا اگرچہ دلیل نسخ نہیں بنتا لیکن یہاں مذکورہ بالا روایات کی موجودگی میں اس کو نسخ کے لیے قرینہ بنایا جاسکتا ہے۔

نیز حدیث عرنیین میں تعذیب بالنار ، مثلہ اور طریق قصاص یہ تینوں چیزیں منسوخ مانی گئی ہیں یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ یہ واقعہ ابتدائے اسلام کا ہے اور یہ حدیث بجمیع اجزائہ بشمول بول مایوکل لحمہ منسوخ ہے ، لہذا حضرت براء کی حدیث بھی منسوخ ہوگی۔

حدیث جابرؓ کا جواب

ایسے ہی حدیث جابرؓ کہ اول تو وہ ضعیف ہے چنانچہ اس کی سند میں عمر بن الحصین اور یحی بن العلاء دو راوی ہیں جن پر محدثین نے شدید جرح کی ہے عمر بن الحصین کو ابو حاتم نے "ذاھب الحدیث لیس بشئی" کہا ہے ،ابو زرعہ نے "واھی الحدیث" کہا ہے، ابن عدی فرماتے ہیں "وھومظلم الحدیث" ازدی نے "ضعیف جداً" کہا ہے اور دارقطنی نے اس کو متروک قرار دیا ہے۔ (۱۰۱)

اور یحیٰ بن العلاء کے متعلق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "کذاب یضع الحدیث" یحیی

---

(۹۹) دیکھئے نیل الاوطار (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۱۰۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۳۳۷)۔

(۱۰۱) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۲۱)۔

بن معین ؒ نے "لیس بثقة لیس بشئی" کہا ہے اور عمرو بن علی ، امام نسائیؒ اور دار قطنی نے اس کو متروک الحدیث کہا ہے - (۱۰۲)

لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں -

یا یہ کہئے کہ حدیث جابرؓ بھی چونکہ مبیح ہے لہذا محرم کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی -

اور یا پھر اس کو منسوخ کہا جائیگا -

حدیث عرنیین کا جواب :-

❶ یہ روایت منسوخ ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا -

❷ یا یہ کہا جائیگا کہ اس موقعہ پر بذریعہ وحی حضور ﷺ کو ان لوگوں کیلئے ابوال ابل کے پینے کی اجازت دی گئی تھی لہذا اس کو خصوصیت پر حمل کیا جائیگا عمومی قانون نہیں بنایا جائیگا -

❸ یا یہ کہا جائیگا کہ یہاں صنعت تضمین کو اختیار کیا گیا ہے اصل میں تھا: "اشربو امن البانها واطلوامن ابوالها" اور یہ "علفتهاتبناًوماءً بارداً" کے قبیل سے ہے وہاں "ماءً بارداً" کا فعل محذوف ہے "وسقيتها ماءً بارداً" کے معنی ہیں اسی طرح یہاں "اشربو امن البانهاواطلوامن ابوالها" کے معنی ہیں یعنی ابوال ابل سے پیٹ کی مالش کرو تو رسول اللہ ﷺ نے فقط شرب البان کا حکم دیا تھا لیکن انہوں نے اپنی عادت خبیثہ کے مطابق البان کے ساتھ ابوال کو بھی پی لیا اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بعض روایات میں صرف شرب البان کا ذکر ہے چنانچہ نسائیؒ کی ایک روایت میں ہے : "فبعث بهم رسول الله ﷺ الى لقاح ليشربوامن البانهافكانوافيها (۱۰۳) ایسے ہی طحاوی کی ایک روایت میں ہے : "فقال لوخرجتم الى ذودلنا فشربتم من البانها" (۱۰۴)

❹ یا یوں کہئے کہ ہوسکتا ہے رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعہ سے یا قرائن اور علامات سے اس کا اندازہ ہوا ہو کہ ان کا انجام ارتداد ہوگا تو "الخبيثات للخبيثين" کے قاعدے کے مطابق آپ ﷺ نے ان کیلئے شرب ابوال کی اجازت دی ہو -

---

(۱۰۲) دیکھئے تهذيب التهذيب (ج ۱۱ ص ۲٦۱ ، ۲٦۲)-

(۱۰۳) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱٦٧)-

(۱۰۴) طحاوی (ج ۱ ص ٧٧)-

باب المسح علی الخفین

الفصل الاول

عن شُرَیحِ بنِ هَانِیءٍ قَالَ سَأَلْتُ عَلِیَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةَ أَیَّامٍ وَلَیَالِیَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَیَوْمًا وَلَیْلَةً لِلْمُقِیْمِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۰۵)

"حضرت شریح بن ہانیؒ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کیلئے تین دن اور تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات کی مدت مقرر فرمائی ہے۔"

مسح علی الخفین کا ثبوت

مسح علی الخفین کا ثبوت اخبار متواترہ اور اجماع امت سے ہے البتہ قرآن مجید کی کوئی آیت جواز مسح علی الخفین پر دلالت نہیں کرتی۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "ادرکت سبعین نفراً من اصحاب رسول اللہ ﷺ یرون المسح علی الخفین۔"

---

(۱۰۵) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۵) فی کتاب الطهارة، باب التوقیت فی المسح - والنسائی (ج ۱ ص ۳۲) فی کتاب الطهارة، باب التوقیت فی المسح علی الخفین للمقیم - وابن ماجة (ص ۴۲) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی التوقیت فی المسح للمقیم والمسافر۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : "ماقلت بالمسح حتی جاء نی فیہ مثل ضؤ النہار-"

نیز امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی منقول ہے : "اخاف الکفر علی من لم یرالمسح علی الخفین ، لان الاثار التی جاء ت فیہ فی حیز التواتر" (۱۰۶)

اسی طرح جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اہل سنت وجماعت کے مذہب کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا : "ھو ان تفضل الشیخین وتحب الختنین وتری المسح علی الخفین" (۱۰۷)

بہرحال مسح علی الخفین کا ثبوت چونکہ روایات متواترہ سے ہے اور امت کا اس کے جواز پر اجماع ہے - (۱۰۸) اس لیے زیادت علی کتاب اللہ جائز ہوگی - (۱۰۹) اور باوجود یکہ آیت وضو میں غسل رجلین کا حکم دیا گیا ہے مسح علی الخفین کا کہیں ذکر نہیں - (۱۱۰) لیکن اس کا جواز مسلم ہوگا -

اہل تشیع مسح علی الخفین کا انکار کرتے ہیں اور عجیب بات ہے کہ مسح علی الخفین کے انکار کے ساتھ ساتھ مسح علی الرجلین کے قائل ہیں جس چیز کا ثبوت دلائل قطعیہ کے ساتھ موجود ہے اس کا تو انکار اور جس کے ثبوت میں نہیں بلکہ خلاف میں قوی دلائل موجود ہیں اس کا اثبات کرتے ہیں ، غسل رجلین کی بحث میں ان دلائل کی تفصیل گذر چکی ہے جن کا اہل تشیع نے سہارا لیا تھا اور ان کے استدلال کا بھی کافی شافی جواب وہیں آچکا ہے -

---

(۱۰۶) قال الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۳۰۶): "وقدصرح جمع من الحفاظ بان المسح علی الخفین متواتر ، وجمع بعضھم رواته فجاوز الثمانین ومنھم العشرة "-

(۱۰۷) ان اقوال کیلئے دیکھئے البحرالرائق (ج ۱ ص ۱۶۵)-

(۱۰۸) قال ابن عبدالبرؒ : لااعلم انه روی عن احدمن فقھاء السلف انکارہ ، کذا فی اللمعات (ج ۲ ص ۱۶۴)-

(۱۰۹) قال ابو یوسفؒ : خبرالمسح یجوز نسخ الکتاب به لشھرته ، کذا فی البحرالرائق (ج ۱ ص ۱۶۵)-

(۱۱۰) قال ابن نجیم فی البحرالرائق (ج ۱ ص ۱۶۵): واختلف مشائخنا ھل جوازہ ثابت بالکتاب اوبالسنة فقیل بالکتاب عملاً بقراۃ الجرفانھا لما عارضت قراء ۃ النصب حملت علی ما اذا کان متخففا وحملت قراء ۃ النصب علی ما اذا لم یکن متخففا واختارہ فی غایة البیان ، وقال الجمھور لم یثبت بالکتاب وھوالصحیح بدلیل قوله "الی الکعبین" لان المسح غیر مقدر بھذا بالاجماع والصحیح ان جوازہ ثبت بالسنة ، .... وحملوا قراۃ الجر عطفاً علی المغسول والجر للمجاورة انتھیٰ-

مسئلہ توقیت مسح

اس کے بعد توقیت مسح کی بحث ہے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالک اور لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہما توقیت مسح کے قائل نہیں بلکہ لابس خفین کو اختیار دیتے ہیں کہ وہ جب تک چاہے مسح کرسکتا ہے اور جب چاہے خفین کو اتار سکتا ہے اور اس میں مقیم اور مسافر دونوں برابر ہیں۔

جبکہ حضرات حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء توقیت کے قائل ہیں چنانچہ یہ حضرات مقیم کیلئے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن اور تین رات مسح کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ (۱۱۱) یہاں پر باب میں ایک تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہی روایت دوسری روایت فصل ثانی میں حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ کی اور تیسری روایت حضرت صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ کی دال علی التوقیت مذکور ہیں، لیکن توقیت مسح کا ثبوت انہی تین روایتوں پر منحصر نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جو روایات مسح علی الخفین کے جواز پر دلالت کرتی ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر توقیت مسح پر بھی دلالت کرتی ہیں اور صحاح ستہ میں ایسی روایات بکثرت مختلف صحابہؓ سے مروی ہیں۔

امام مالکؒ اور لیث بن سعدؒ کا استدلال حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے:

"عن النبی ﷺ قال: المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام وللمقیم یوم ولیلۃ" قال ابو داؤد رواہ منصور بن المعتمر عن ابراھیم التیمی باسنادہ قال فیہ "ولو استزدناہ لزادنا" (۱۱۲)

اس جملہ "ولواستزدناہ لزادنا" سے معلوم ہوتا ہے کہ توقیت مسح لازم نہیں۔

دوسری دلیل حضرت ابی بن عمارہ کی روایت ہے: "عن ابی بن عمارۃ، قال یحییٰ بن ایوب وکان قد صلی مع رسول اللہ ﷺ القبلتین، انہ قال یا رسول اللہ أأمسح علی الخفین؟ قال نعم قال یوماً قال ویومین قال وثلاثۃ قال نعم وماشئت۔"

اس روایت کے بعض طرق میں مذکور ہے: "عن ابی بن عمارۃ، قال فیہ حتی بلغ سبعاً، قال رسول اللہ ﷺ نعم ومابدالک" (۱۱۳)

(۱۱۱) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

(۱۱۲) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱) "باب التوقیت فی المسح"۔

(۱۱۳) ابو داود (ج ۱ ص ۲۱) "باب التوقیت فی المسح"۔

اس میں تصریح ہے کہ توقیت ضروری نہیں ہے۔
تیسری دلیل: حضرت عقبہ بن عامرؓ کا واقعہ طحاوی میں مذکور ہے کہ جب شام کے سفر سے مدینہ واپس آئے تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور موزے پہنے ہوئے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: "متی عهدک یا عقبة بخلع خفیک فقلت لبستهما یوم الجمعة وهذه الجمعة" اس پر حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: "اصبت السنة" (۱۱۴)

اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہؓ کا ایک ہفتہ تک خفین کو پہنے رکھنا مطابق سنت تھا، لہذا مسح علی الخفین کیلئے توقیت معروف کو ضروری نہیں کہا جائیگا۔

ایسے ہی ان کا استدلال حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اثر سے بھی ہے۔ چنانچہ جب ان سے بحالت سفر مسح علی الخفین کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: "کنا نسافر مع اصحاب رسول اللہ ﷺ فلا یوقتون" (۱۱۵)

اس اثر سے بھی عدم توقیت کا ثبوت ملتا ہے۔

حضرات مالکیہ کے دلائل کا جواب

حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب۔

حضرت خزیمہؓ نے جس واقعہ کا ذکر کیا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ ابتداءً جب مسح علی الخفین کی مشروعیت ہوئی تو کوئی مدت مسح کیلئے مقرر نہ تھی، اس لیے صحابہؓ نے مختلف مجالس میں اس کے متعلق سوالات کئے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہؓ سے مشورہ فرمایا تو باہمی مشورہ سے "للمقیم یوم ولیلة وللمسافر ثلاثة ایام ولیالیها" کی مدت مقرر کر دی گئی اسی کے متعلق حضرت خزیمہؓ کہتے ہیں کہ اگر ہم اس مشورہ کے موقعہ پر مدت مسح میں اضافہ کی خواہش کرتے تو آپ ﷺ قبول فرما لیتے اور اضافہ کر دیتے۔

رہا یہ سوال کہ امور شرعیہ میں صحابہؓ سے مشورہ کرنے کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اکراماً لهذه الامة حضور ﷺ صحابہؓ سے بعض اوقات مشورہ فرما لیتے تھے چنانچہ جب قرآن مجید کی آیت "یاایها

(۱۱۴) طحاوی (ج ا ص ۶۰) "باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم والمسافر"۔

(۱۱۵) احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۴۹)۔

الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰکُمْ صَدَقَۃً" نازل ہوئی تو مقدار صدقہ مقرر کرنے کیلئے رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مشورہ فرمایا تو انہوں نے مقدار شعیرہ من ذھب مقرر کرنے کا مشورہ دیا تو آپ ﷺ نے "انک لزھید" فرمایا، مگر اسی کے ساتھ مشورہ کو بھی قبول فرما لیا تو جس طرح یہاں مقدار صدقہ کے مقرر کرنے میں مشورہ ہوا ایسے ہی توقیت میں بھی مشورہ کیا گیا - (۱۱۶)

دوسرا جواب :- کلام عرب میں کلمہ "لو" انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے، لہذا "لواستزدناہ لزادنا" کے معنی یہ ہونگے کہ چونکہ ہم نے زیادتی طلب نہیں کی اس لیے آپ ﷺ نے بھی اضافہ نہیں فرمایا تو گویا فی الحال نفی زیادت کو بیان کرنا مقصود ہے اور اس سے جمہور کی تائید ہوتی ہے پھر ثبوت زیادت پر اس سے استدلال کیونکر درست ہوسکتا ہے -

تیسرا جواب :- یہ حضرت خزیمہؓ کا ظن اور گمان ہے اور روایات صریحہ صحیحہ کثیرہ اس کے برخلاف توقیت پر دلالت کر رہی ہیں اس لیے عدم توقیت پر اس سے استدلال درست نہ ہوگا - (۱۱۷)

ابیّ بن عمارہ کی روایت کا جواب

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام ائمہ محدثین کا اس کے ضعف پر اتفاق ہے - (۱۱۸)
چنانچہ خود امام ابو داودؒ یہ روایت نقل کرکے فرماتے ہیں "وقداختلف فی اسنادہ ولیس ھوبالقوی" (۱۱۹)
امام دارقطنی فرماتے ہیں: "ھذاالاسناد لایثبت، وقداختلف فیہ علی یحیی بن ایوب اختلافاً کثیراً" اور آگے فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن رزین، محمد بن یزید اور ایوب بن قطن تین راوی ہیں اور تینوں مجہول ہیں (۱۲۰) لہذا روایات صحیحہ کے مقابلہ میں اس جیسی روایت سے استدلال کیونکر درست ہوسکتا ہے -

حضرت حسن بصریؒ کے اثر کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں عدم توقیت فی جانب القلت مراد ہے فی جانب الکثرت مراد نہیں،

(۱۱۶) دیکھئے فتح الملھم (ج ا ص ۴۲۸)-
(۱۱۷) دیکھئے نیل الاوطار (ج ا ص ۲۱۸)-
(۱۱۸) المجموع شرح المھذب (ج ا ص ۴۸۲)-
(۱۱۹) ابو داود (ج ا ص ۲۱)-
(۱۲۰) سنن دارقطنی (ج ا ص ۱۹۸) نیز اس حدیث کی سند پر تفصیلی کلام کیلئے دیکھئے تلخیص الحبیر (ج ا ص ۱۶۲)-

یعنی منشاء یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ تین دن اور تین رات کے پورا ہونے سے پہلے خفین کو اتار دیا کرتے تھے یہ مطلب نہیں کہ تین دن اور تین رات سے زائد وہ حضرات مسح علی الخفین کرتے رہتے تھے - (۱۲۱)

حضرت عقبہ بن عامرؓ کے اثر کا جواب

رہا حضرت عقبہ بن عامرؓ کا اثر تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں حضرت عمرؓ کا قول "اصبت السنة" سے نفس مسح علی الخفین کا سنت ہونا مراد ہے عدم توقیت کو سنت نہیں کہا جارہا ، چونکہ امام طحاویؒ نے حضرت سوید بن غفلہ کی روایت نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں :"قلنا لبنانة الجعفی وکان اجرانا علی عمرؓ سله عن المسح علی الخفین فساله فقال للمسافر ثلاثة ایام ولیالیهن وللمقیم یوم ولیلة" (۱۲۲)

ایسے ہی ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے درمیان مسح علی الخفین کے متعلق کچھ گفتگو ہوئی حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی رائے سے اختلاف کر رہے تھے تو حضرت عمر بن الخطابؓ جو وہاں موجود تھے انہوں نے فرمایا : "یابنی عمک افقه منک للمسافر ثلاثة ایام ولیالیها وللمقیم یوم ولیلة" (۱۲۳)

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ خود توقیت مسح کے قائل ہیں اس لیے عقبہ بن عامرؓ کے اثر میں ان کے قول کی تاویل کی جائیگی کہ ان کا وہ ارشاد نفس مسح علی الخفین کے بارے میں تھا توقیت کے بارے میں نہ تھا -

نیز امام طحاویؒ نے اس کا ایک دوسرا جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے حضرت عقبہ بن عامرؓ نے سفر ایسے راستے سے کیا ہو جہاں پانی دستیاب نہ ہوتا ہو اور غسل رجلین کا حکم ان کی طرف متوجہ نہ ہوتا ہو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس صورت حال سے واقف ہوں چونکہ ایسی صورت میں تیمم کا حکم متوجہ ہوتا ہے اس لیے عدم نزع الخفین پر حضرت عمرؓ نے "اصبت السنة" فرمایا ہو - (۱۲۴) لہذا حضرت عمرؓ کے اس قول سے عدم توقیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

---

(۱۲۱) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۳۸)۔

(۱۲۲) طحاوی (ج ۱ ص ٦٢) "باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم والمسافر"۔

(۱۲۳) احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۴۹)۔

(۱۲۴) طحاوی (ج ۱ ص ٦٣)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ وَضَّأْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ فَمَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ رواه أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجه وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ مَعْلُولٌ وَسَأَلْتُ أَبَا زُرْعَةَ وَمُحَمَّداً يَعْنِي الْبُخَارِيَّ عَنْ هٰذَا الْحَدِيثِ فَقَالَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ وَكَذَا ضَعَّفَهُ أَبُو دَاوُدَ. (۱۲۵)

"حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو غزوہ تبوک کے موقعہ پر وضو کرایا اور آپ ﷺ نے موزوں کے نیچے اور اوپر مسح کیا"۔

خف کے اعلیٰ اور اسفل پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسح علی الخفین اعلیٰ خف اور اسفل خف دونوں پر کرنا چاہیئے یا فقط اعلیٰ خف پر، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما اعلیٰ اور اسفل دونوں پر مسح کے قائل ہیں، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اعلیٰ اور اسفل دونوں کا مسح ضروری ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو شخص اعلیٰ الخف کا مسح کرے اور اسفل الخف کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح ہو جائے گا، جبکہ صرف اسفل الخف پر اکتفا کرنے والے کا مسح کسی کے نزدیک کافی نہیں، گویا امام شافعیؒ اعلیٰ خف پر مسح کرنے کو واجب اور اسفل خف پر مسح کو مستحب کہتے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک محل مسح فقط اعلیٰ خف ہے اسفل خف محل نہیں، اگر کوئی شخص اسفل خف پر مسح کرتا ہے تو اعلیٰ خف کے مسح کے بغیر وہ ناکافی ہے۔ (۱۲۶)

---

(۱۲۵) الحدیث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۳۲) فی ابواب الطهارة، باب المسح علی الخفین اعلاه واسفله ... وابو داود (ج ۱ ص ۲۲) فی کتاب الطهارة، باب کیف المسح وابن ماجة (ص ۴۲) فی ابواب الطهارة، باب فی مسح اعلی الخف واسفله۔

(۱۲۶) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۹)۔

حضرات مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال حضرت مغیرہؓ کی اسی روایت سے ہے: "فمسح اعلی الخف واسفلہ۔"

اور حضرات حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی اگلی روایت سے ہے: "انہ قال: رایت النبی ﷺ یمسح علی الخفین علی ظاھرھما۔"

اور دوسری دلیل فصل ثالث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "انہ قال: لوکان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ، وقد رایت رسول اللہ ﷺ یمسح علی ظاھر خفیہ۔"

اور حضرت مغیرہؓ کی اس روایت کا جواب جس سے مالکیہ اور شوافع نے استدلال کیا ہے خود روایت کے ساتھ مذکور ہے: "وقال الترمذی: ھذا حدیث معلول، وسالت ابازرعۃ ومحمداً - یعنی البخاری - عن ھذا الحدیث، فقالا: لیس بصحیح، وکذا ضعفہ ابو داود۔"

امام ابو زرعہؒ، امام بخاریؒ، امام ابو داودؒ اور امام ترمذیؒ یہ چار جلیل القدر ائمہ حدیث اس حدیث کی تضعیف پر متفق ہیں اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

رہا اس حدیث کو معلول کہنا سو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ثور بن یزید سے سوائے ولید بن مسلم کے کسی نے اس روایت کو مسنداً نقل نہیں کیا ہے، سب "عن کاتب المغیرۃ" کے بعد "عن النبی ﷺ" نقل کرتے ہیں، مغیرہ کا واسطہ کوئی ذکر نہیں کرتا لہذا یہ روایت کاتب المغیرہ کی مرسل ہے اور ولید بن مسلم کو وھم ہوا ہے اس لیے انہوں اس کو مسنداً روایت کیا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں دو طرح سے انقطاع پایا جاتا ہے ایک یہ کہ امام ابو داودؒ فرماتے ہیں کہ ثور بن یزید کا سماع رجاء بن حیوہ سے ثابت نہیں اور دوسرا یہ کہ رجاء بن حیوہ کے کاتب مغیرہ سے سماع میں کلام کیا گیا ہے اور اس کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنه﴾ (ای المغیرة) قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُودَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۱۲۷)

"جناب رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور جوربین اور نعلین پر مسح کیا۔"

مسئلہ مسح علی الجوربین

جوربین مجلدین اور منعلین پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور جوربین غیر مجلدین غیر منعلین رقیقین پر بالاتفاق مسح جائز نہیں ہے اور اگر جوربین غیر مجلدین غیر منعلین رقیقین نہ ہوں بلکہ ثخینین ہوں تو اس میں فقہاء کا مسح کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین جوربین ثخینین پر مسح کو جائز کہتے ہیں، مجلد اور منعل ہونا ان کے نزدیک ضروری نہیں مجلدین جن کے نیچے اور اوپر دونوں طرف چڑا ہو، منعلین جن کے صرف نیچے چڑا ہو اور ثخینین کی تفصیل یہ ہے کہ تتابع مشی ان کے ساتھ ممکن ہو ان سے پانی نہ چھنتا ہو اور بغیر بندش کے وہ ساق پر رکے رہتے ہوں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جوربین کیلئے مجلدین یا منعلین ہونا ضروری ہے محض ثخینین ہونا کافی نہیں۔ (۱۲۸)

ان کا استدلال یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا جواز چونکہ خلاف قیاس ہے اور جوربین جبکہ مجلدین یا منعلین نہ ہوں تو وہ خفین کے مثل نہیں ہوتے، اس لئے خفین کا حکم (جواز مسح) ان کیلئے ثابت نہ ہوگا چونکہ امر غیر مدرک بالقیاس کا تعدیہ قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، برخلاف جوربین مجلدین اور منعلین کے کہ وہ خفین ہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

حضرت مغیرہؓ کی اس روایت میں "مسح علی الجوربین والنعلین" فرمایا گیا ہے اس میں واؤ مع کے معنی میں ہے اور معنی یہ ہیں: "مسح علی الجوربین مع کونهما منعلین۔"

---

(۱۲۷) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۲۱) فی کتاب الطهارة، باب المسح علی الجوربین .... والترمذی (ج ۱ ص ۲۹) فی ابواب الطهارة، باب فی المسح علی الجوربین والنعلین - وابن ماجة (ص ۴۲) فی کتاب الطهارة، باب المسح علی الجوربین والنعلین ... واحمد فی مسنده (ج ۴ ص ۲۵۲)۔

(۱۲۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۴۶)۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ جوربین مجلدین یا منعلین ہوں اس لیے یہ روایت امام اعظمؒ کے خلاف نہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس روایت میں واو یا تو مطلق عطف کیلئے ہے، لہذا بغیر اس قید کے کہ وہ مجلدین یا منعلین ہوں ان پر مسح جائز ہے اور یا واو کو مع کے معنی میں لیکر یہ معنی کئے جائیں گے: "ومسح علی الجوربین مع کونہ لابسا نعلیہ"

نیز جس معنی کی بنا پر مسح علی الخفین اور مسح علی الجوربین المجلدین کی اجازت دی گئی ہے وہ معنی جوربین ثخینین میں بھی موجود ہیں، کیونکہ ثخینین کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس لحاظ سے چونکہ یہ خفین جوربین مجلدین کے معنی میں ہو جاتے ہیں، لہذا جس طرح جوربین مجلدین کا الحاق خفین کے ساتھ کیا گیا ہے اسی طرح جوربین ثخینین کا بھی الحاق خفین کے ساتھ ہوگا اور ان پر مسح کو جائز کہا جائیگا۔

اور چونکہ تیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم سے مسح علی الجوربین مروی ہے۔ (۱۲۹) اس لئے مسح علی الجوربین الثخینین کے جواز کے سلسلہ میں امام صاحبؒ کا رجوع صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے، چنانچہ وفات سے نو دن یا تین دن پہلے امام صاحبؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا (۱۳۰) اس لئے اب مسح علی الجوربین الثخینین کے جواز پر اتفاق ہے۔

---

(۱۲۹) دیکھئے تہذیب السنن لابن القیم، المطبوع مع مختصر سنن ابی داود للمنذری ومعالم السنن للخطابی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔

(۱۳۰) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۴۶)۔

باب التیمم

تیمم کے لغوی اور اصطلاحی معنی

تیمم کے معنی لغۃً قصد کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں تیمم کے معنی "قصد الصعید الطاهر بصفة مخصوصة (وهو مسح اليدين والوجه) عندعدم المآء حقيقةً اوحكماً لاستباحة الصلٰوة وامتثال الامر" ہیں۔ (۱۳۱)

حضرات حنفیہ کے نزدیک اسی بنا پر تیمم کیلئے نیت ضروری ہے اور وضو کیلئے ضروری نہیں، چونکہ اول تو معنی شرعی اور معنی لغوی کی موافقت وجوب نیت فی التیمم کی متقاضی ہے۔

دوم چونکہ تیمم میں تراب کا استعمال ہوتا ہے، اور وہ فی نفسہ مطہر نہیں بلکہ باعث تلویث ہے، اس لیے بھی تیمم میں نیت ضروری ہے۔

سوم چونکہ آیت تیمم میں "فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً" صیغہ امر وارد ہے اور اس کے معنی قصد کرنے کے ہیں اس لیے نیت کو ضروری کہا گیا ہے۔

برخلاف وضو کے کہ اس میں نہ معنی لغوی قصد کرنے کے ہیں اور نہ معنی شرعی۔

نیز وضو میں ماء کا استعمال ہوتا ہے جس کا موضوع لہ ہی تطہیر ہے، چنانچہ قرآن مجید میں "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْراً" فرمایا گیا ہے اور اس میں ماء کو مطہر بالطبع قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح وہاں کوئی ایسا صیغہ امر مذکور نہیں جس کے معنی قصد کرنے کے ہوں اس لیے حضرات حنفیہ وضو کیلئے وجوب نیت کے قائل نہیں۔

تیمم کی ابتداء

تیمم کی مشروعیت کا سبب یہ ہوا کہ غزوہ بنی المصطلق کے موقعہ پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ

(۱۳۱) معارف السنن (ج ۱ ص ۴۲۶، ۴۲۷)۔

عنہا کا ہار گم ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کی تلاش کا حکم دیا، تلاش کرتے کرتے نماز کا وقت آگیا اور وہاں قریب میں پانی کا کوئی انتظام نہ تھا تو صحابہ کرامؓ کو دقت پیش آئی اور وہ پریشان ہوئے اور بعض حضرات نے حضرت ابوبکرؓ سے اپنی پریشانی کا ذکر کیا حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ حضرت صدیقہؓ کے پاس آئے اور ان کی غفلت پر ان کو ملامت کرنے لگے تو اس وقت تیمم کی آیت نازل ہوئی، چنانچہ اس رخصت کو سن کر حضرت اُسید بن حُضیرؓ نے فرمایا: "مااکثر برکتکم یا آل ابی بکر" (۱۳۲)۔

پھر تیمم کی مشروعیت جس طرح وضو کے لیے ہے ایسے ہی غسل کیلئے بھی ہے اور دونوں کے لیے تیمم کا ایک ہی طریقہ ہے۔

اس کے بعد پھر حنفیہ کے یہاں تیمم مثل وضو کے طہارت مطلقہ ہے جس طرح وضو سے فرائض متعددہ ادا کرنے کی اجازت ہے، اسی طرح تیمم سے بھی اس کی اجازت ہے اور جس طریقہ سے کہ متوضی دوسرے متوضئین کی امامت کرسکتا ہے اسی طرح امامت متیمم للمتوضئین جائز ہے، البتہ حضرات ائمہ ثلاثہ تیمم کو طہارت ضروریہ قرار دیتے ہیں اور "الضرورۃ تتقدر بقدرھا" کے اصول کے پیش نظر ایک تیمم سے مختلف فرائض کو ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتے (۱۳۳) بلکہ ایک فرض اور اس کی تبعیت میں سنن اور نوافل کی اجازت دیتے ہیں (۱۳۴) لیکن یہ عجیب بات ہے کہ تیمم کو طہارت ضروریہ کہنے کے باوجود وہ امامت متیمم للمتوضئین کے جواز کے قائل ہیں۔ (۱۳۵)

تیمم کے ضربات میں فقہاء کا اختلاف

تیمم کے بارے میں دو مسئلے خاص طور پر قابل بحث ہیں: ایک یہ کہ تیمم کیلئے ضربہ واحدہ کافی ہے یا ضربتین ضروری ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ ضربتین کے قائل ہیں۔

(۱۳۲) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۳۸)۔
(۱۳۳) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۹۴)۔
(۱۳۴) المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۹۹)۔
(۱۳۵) دیکھئے اوجز المسالک (ج ۱ ص ۲۱۷)۔

امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ ضربہ واحدہ کے قائل ہیں۔
دوسرا اختلاف اس میں ہے کہ مسح یدین الی الرسغین ہے یا الی المرفقین یا الی الآباط۔
امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور قول جدید میں امام شافعیؒ مسح یدین الی المرفقین کے قائل ہیں۔
امام احمدؒ اور قول قدیم میں امام شافعیؒ مسح یدین الی الرسغین کے قائل ہیں۔
اور امام زہریؒ سے مسح یدین الی الابطین منقول ہے۔ (۱۳۶)
نیز امام مالکؒ سے یہ مروی ہے کہ مسح الی الرسغین فرض ہے اور مسح الی المرفقین سنت ہے۔ (۱۳۷)
بہرحال ان دونوں مسئلوں میں اصل اختلاف جمہور اور امام احمدؒ کے درمیان ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال

امام احمدؒ ضربہ واحدہ کیلئے ایک تو حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اسی باب کی فصل اول میں مذکور ہے اس میں ہے: "فضرب النبی ﷺ بکفیہ الارض ونفخ فیھما ثم مسح بھما وجھہ وکفیہ۔"

ایسے ہی اس کے بعد حضرت ابو الجہیمؓ کی روایت ہے: "قال: مررت علی النبی ﷺ وھو یبول فسلمت فلم یرد علی حتی قام الی جدار فحتہ بعصاً کانت معہ ثم وضع یدیہ علی الجدار فمسح وجھہ وذراعیہ ثم ردعلی۔"

ان دونوں روایتوں میں ضربہ واحدہ کا ذکر ہے۔

اور مسح الی الرسغین کیلئے اول تو حضرت عمار بن یاسرؓ کی مذکورۃ الصدر روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں "ثم مسح بھما وجھہ وکفیہ" فرمایا گیا ہے۔

اور دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آیت تیمم میں "فامسحوا بوجوھکم وایدیکم" فرمایا گیا ہے۔ (۱۳۸) اور آیت سرقہ میں "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" فرمایا ہے۔ (۱۳۹) دونوں جگہ پر ایدی کا ذکر بغیر غایت کے ہوا ہے اور بالاتفاق آیت سرقہ میں قطع ید الی الرسغین ہوتا ہے تو اسی طرح

(۱۳۶) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۱۰، ۲۱۱)۔
(۱۳۷) دیکھئے تعلیقات اعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۲۱)۔
(۱۳۸) سورۃ المائدۃ، رقم الایۃ (٦)۔
(۱۳۹) سورۃ المائدۃ، رقم الایۃ (۳۸)۔

آیت تیمم میں بھی مسح یدین الی الرسغین ہونا چاہیئے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کا استدلال متعدد روایات سے ہے:

❶ "عن جابر رضی اللہ عنه عن النبی ﷺ قال: التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للیدین الی المرفقین۔"

❷ ایسے ہی حضرت جابرؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "جاء رجل فقال: اصابنی جنابة وانی تمعکت فی التراب، فقال اضرب هكذا و ضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه فمسح بهما الی المرفقین" (۱۴۰)

❸ حافظ ابن حجرؒ نے بزار کے حوالہ سے حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت اسناد حسن کے ساتھ نقل کی ہے: "عن عمار، قال: كنت فی القوم حین نزلت الرخصة، فامرنا فضربنا واحدة للوجه، ثم ضربة اخرٰی للیدین الی المرفقین" (۱۴۱)

❹ ایسے ہی مسند بزار میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "انه ﷺ قال: فی التیمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة للیدین الی المرفقین" (۱۴۲)

❺ سنن بیہقی میں حضرت اسلع خادم رسول اللہ ﷺ کی روایت مذکور ہے: "قال كنت اخدم النبی ﷺ فاتاه جبریل بآیة التیمم، فارانی رسول اللہ ﷺ كیف المسح للتیمم فضربت بیدی الارض ضربة واحدة فمسحت بهما وجهی ثم ضربت بهما الارض فمسحت بهما یدی الی المرفقین" (۱۴۳)

یہ جملہ روایات جس طرح ضربتین کی تائید کرتی ہیں اسی طرح ان سے مسح الی المرفقین کی تائید بھی ہوتی ہے۔

---

(۱۴۰) ان دونوں روایتوں کیلئے دیکھئے مستدرک حاکم، (ج ۱ ص ۱۸۰) نیز دیکھئے سنن بیہقی (ج ۱ ص ۲۰۷)۔

(۱۴۱) تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۵۴)۔

(۱۴۲) نصب الرایة (ج ۱ ص ۱۵۱)۔

(۱۴۳) رواه البیهقی فی سننه (ج ۱ ص ۲۰۸) وقال الربیع بن بدر ضعیف الا انه غیر منفرد به وقد روینا هذا القول من التابعین عن سالم بن عبداللہ والحسن البصری والشعبی وابراهیم النخعی، انتهٰی۔

⑨ نیز قیاس سے بھی جمہور کی تائید ہوتی ہے چونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے لہٰذا جس طرح وضو میں وجہ اور یدین کیلئے اخذ ماء جدید ضروری ہے اور غسل یدین الی المرفقین لازم ہے۔ اسی طرح تیمم میں بھی دونوں کیلئے مستقل ضربات اور مسح الی المرفقین ہونا چاہیئے۔

حضرت عمارؓ کی روایت کا جواب

اول تو اس میں اضطراب اور اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بعض روایات میں مسح الی الرسغین - (۱۴۴) بعض میں الی المرفقین (۱۴۵) اور بعض میں الی المناکب والاباط مذکور ہے۔ (۱۴۶) لہٰذا حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ عمار بن یاسرؓ کی روایات میں جب یہ اختلاف ہے تو پھر ان میں سے جو روایت تیمم کی اصل یعنی وضو سے زیادہ قریب ہے اس کو ترجیح ہوگی۔

یا یہ کہئے کہ باب طہارت میں اخذ بالاکثر احواط اور اولیٰ ہے، اس لیے مسح رسغین کی روایت کے مقابلہ میں عمار بن یاسرؓ کی مرفقین والی روایت راجح ہوگی، رہا یہ کہ اکثر تو پھر الی المناکب والآباط والی روایت ہے تو اس کو اختیار کرنا چاہیئے اس کا جواب یہ ہے کہ الی المناکب والا باط والی روایت عامہ محدثین کے یہاں مرجوح قرار دی گئی ہے، اس لیے اس کو اختیار نہیں کیا گیا۔ (۱۴۷)

یا یہ کہا جائیگا کہ حدیث عمارؓ میں رسول اللہ ﷺ کا مقصود تیمم کی مستقل تعلیم دینا نہ تھا بلکہ تعلیم سابق کی طرف اشارہ تھا، چونکہ حضرت عمارؓ نے جنابت کے تیمم میں پورے بدن کا مسح تمعک فی التراب کے ذریعہ کیا تھا زمین پر لوٹے تھے تو آپ ﷺ نے تعلیم سابق کی طرح اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ تمعک فی التراب کی ضرورت نہیں ہے بلکہ حدث اصغر سے طہارت کیلئے تیمم کا جو طریقہ معروف ہے وہی طریقہ حدث اکبر سے طہارت کیلئے کافی ہے۔

یا یہ کہئے کہ حضرت عمارؓ کی حدیث کا واقعہ ایک جزئی واقعہ ہے برخلاف ان روایات کے جو جمہور

---

(۱۴۴) سنن دارقطنی (ج ا ص ۱۸۳)۔
(۱۴۵) سنن بیہقی (ج ا ص ۲۱۰)۔
(۱۴۶) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۴ ص ۱۸)۔
(۱۴۷) دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۱۸۳)۔

کے دلائل میں ذکر کی گئیں ان میں قاعدہ کلیہ مذکور ہے اور قاعدہ کلیہ کو واقعہ جزئیہ کے مقابلہ میں ہمیشہ ترجیح ہوتی ہے، اس لیے حضرت عمارؓ کی اس مذکورہ روایت پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

نیز حضرت عمارؓ کی حدیث فعلی ہے اور جن روایات کا جمہور کے دلائل میں تذکرہ ہوا ہے وہ قولی ہیں، فعل کے مقابلہ میں قول کو ترجیح ہوتی ہے۔

حضرت ابو الجُہیمؓ کی روایت کا جواب

حضرت ابو الجہیمؓ کی روایت کے جواب میں یا تو یہ کہئے کہ یہ واقعہ جزئیہ ہے، لہذا قاعدہ کلیہ کے مقابلہ میں اس کو مرجوح کہا جائیگا۔

اور یا یہ کہئے کہ چونکہ یہ بھی حدیث فعلی ہے اس لیے روایات قولیہ کو ترجیح ہوگی۔

اور آیت سرقہ پر قیاس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ قیاس مع الفارق ہے چونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے لہذا وضو پر قیاس کرنا چاہیئے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ تیمم کا مسئلہ باب طہارت سے متعلق ہے جس میں اخذ بالاکثر احوط اور اولیٰ ہے اور سرقہ کا تعلق باب حدود سے ہے وہاں اخذ بالاقل احوط اور اولیٰ ہوتا ہے ”لان الحدود تندرء بالشبہات“ لہذا ”التیمم ضربتان ضربۃ لوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین“ جو جمہور کا مسلک ہے وہی راجح ہوگا۔

باب الغسل المسنون

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۴۸)

"رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز جمعہ پڑھنے آئے تو اسے چاہیئے کہ غسل کرے۔"

غسل جمعہ کا حکم

غسل جمعہ کے متعلق جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ امر مسنون ہے واجب نہیں ہے۔

البتہ اہل ظاہر اور سلف کی ایک جماعت وجوب کی قائل ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی وجوب کی نسبت کی گئی ہے۔ لیکن امام مالکؒ کا معروف اور مشہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے۔ (۱۴۹) ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت ابن عمرؓ کی اسی روایت سے ہے: "اذا

(۱۴۸) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۲۰) فی کتاب الجمعة، باب فضل الغسل یوم الجمعة، ومسلم (ج ۱ ص ۲۷۹) فی کتاب الجمعة، فی فاتحة - والترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) فی ابواب الجمعة، باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعة - والنسائی (ج ۱ ص ۲۰۴) فی کتاب الجمعة، باب الامر بالغسل یوم الجمعة ... ومالک فی الموطا (ص ۸۴) فی کتاب الجمعة، باب العمل فی غسل یوم الجمعة ... وابن ماجة (ص ۷٦) فی کتاب الجمعة، باب ماجاء فی الغسل یوم الجمعة ... والدارمی (ج ۱ ص ۳۳۳) فی کتاب الصلوة باب الغسل یوم الجمعة۔

(۱۴۹) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۹)۔

جاء احدکم الجمعۃ فلیغتسل۔"

ایسے ہی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی یہ استدلال کرتے ہیں جس میں "غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم" فرمایا گیا ہے۔

جمہور کا استدلال حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جو اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے :"قال رسول اللہ ﷺ من توضا یوم الجمعۃ فبھا ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل۔"

دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس کو فصل ثالث میں ذکر کیا گیا ہے ، اس روایت میں بتلایا گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں چونکہ حضرات صحابہ کرامؓ محنت اور مشقت کے کام کیا کرتے تھے پھر ان کا لباس بھی نہایت معمولی اور موٹا ہوتا تھا اور مسجد چھوٹی تھی چھت بہت قریب تھی ، اس لیے گرمی کی شدت میں جب پسینہ آتا تھا تو وہ ایذا کا باعث بنتا تھا اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا :"یاایھا الناس اذاکان ھذا الیوم فاغتسلوا ولیمس احدکم افضل مایجد من دھنہ وطیبہ ، قال: ابن عباسؓ ثم جاء اللہ بالخیر ولبسوا غیرالصوف وکفوا العمل ووسع مسجدھم ، وذھب بعض الذی کان یؤذی بعضھم بعضاً من العرق" یعنی جب اللہ تعالٰی نے مال ودولت کی فراوانی کی تو انہوں نے صوف چھوڑ کر عمدہ اور باریک کپڑے پہنے شروع کئے محنت ومشقت کے کام بھی چھوٹ گئے مسجد بھی وسیع ہوگئی ، اس لیے پسینہ کی وجہ سے جو ایذاء ہوتی تھی وہ جاتی رہی ، چنانچہ اسی بنیاد پر حضرت ابن عباسؓ نے وجوب غسل کی نفی فرمائی اور فرمایا : "ولکنہ اطھر وخیر لمن اغتسل ومن لم یغتسل فلیس علیہ بواجب"۔

ان دونوں روایتوں کی بنا پر جمہور وجوب کے قائل نہیں ہیں ، باقی اہل ظاہر نے وجوب کیلئے جن روایات سے استدلال کیا ہے تو ان کے جواب میں یا تو یہ کہئے کہ حدیث ابن عمرؓ میں "فلیغتسل" کا امر استحباب کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں ہے اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایت میں "واجب" "ثابت" کے معنی میں ہے ، یا یہ کہیئے کہ ابتداءً واجب تھا اور بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

اور یا یہ کہا جائیگا کہ یہ حکم منتھی بانتھاء العلۃ ہے ، یعنی جن اسباب کے پیش نظر وجوب ہوا تھا وہ چونکہ باقی نہ رہے اس لئے وجوب بھی باقی نہ رہا ، پھر اگر وہ اسباب لوٹ آئیں تو حکم وجوب بھی لوٹ آئیگا ، حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کیلئے ہے یا یوم جمعہ کیلئے؟

اس کے بعد پھر یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کیلئے سنت ہے یا یوم جمعہ کیلئے سنت ہے، چنانچہ امام محمدؒ، حسن بن زیاد اور داود ظاہری یوم جمعہ کیلئے اس کو سنت کہتے ہیں اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں: "غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم"۔

نیز یوم جمعہ چونکہ سید الایام ہے اس لیے بھی غسل یوم جمعہ کیلئے ہونا چاہیئے۔

لیکن جمہور کے نزدیک غسل صلوٰۃ جمعہ کیلئے سنت ہے (۱۵۰) چنانچہ حدیث ابن عمرؓ "اذاجاء احدکم الجمعة ---" سے متبادر یہی ہے کہ صلوٰۃ جمعہ ہی کے واسطے غسل کیلئے کہا جارہا ہے، نیز حدیث ابن عباسؓ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مشروعیت غسل صلوٰۃ جمعہ کیلئے ہوئی ہے۔

چونکہ طہارت کا تعلق صلوٰۃ سے ہے اس لیے کہا جائیگا کہ "غسل یوم الجمعة واجب" میں تاکید غسل صلوٰۃ جمعہ کیلئے ہوگی نہ کہ نفس یوم کیلئے اور اس یوم کی سیادت اور شرافت بھی صلوٰۃ جمعہ کی وجہ سے ہی ہے، اس لیے راجح اور احوط یہی ہے کہ غسل کو صلوٰۃ جمعہ کیلئے سنت قرار دیا جائے۔

ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً ایک شخص نے صبح کو غسل کر لیا، اس کے بعد اس کو حدث لاحق ہوگیا اور پھر وضو کرکے نماز جمعہ ادا کی تو جمہور کے یہاں اس کا یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کا نہ ہوگا اور اس سے سنت ادا نہ ہوگی، لیکن جو حضرات غسل کو یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ سنت ادا ہو جائے گی، یہ ذہن میں رہے کہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے غسل کے مسنون ہونے کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ اسی غسل میں کئے جانے والے وضو سے نماز ادا کی جائے درمیان میں حدث پیش نہ آئے۔

الفصل الثانی

وعن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ

(۱۵۰) دیکھئے السعایہ (ج ا ص ۳۳۰)۔

رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهْ وَزَادَ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ (۱۵۱)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص مردے کو غسل دے تو اسے خود بھی غسل کر لینا چاہیئے، احمد، ترمذی اور ابو داود کی روایت میں یہ اضافہ بھی موجود ہے کہ جو شخص جنازہ کو کاندھا دینے کا ارادہ کرنے تو اسے وضو کر لینا چاہیئے"۔

جمہور کے نزدیک میت کو غسل دینے سے غسل واجب نہیں ہوتا، اسی طرح میت کو کندھا دینے کے لیے وضو ضروری نہیں ہے اور حدیث میں "فلیغتسل" اور "فلیتوضا" دونوں امر استحباب کے لیے ہیں۔

البتہ حضرت علیؓ حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؒ، ابن سیرینؒ اور زہریؒ وجوب غسل کے قائل ہیں (۱۵۲) اور یہ حضرات "فلیغتسل" کو وجوب پر حمل کرتے ہیں اور اس کی وجہ "لانہ لایومن ان یصیبہ شی من رشاش المغسول وھولا یعلم مکانہ فیجب علیہ غسل بدنہ" بتلاتے ہیں۔ (۱۵۳)

لیکن اول تو یہ قیاس فی مقابلۃ النص ہے اس لیے قابل قبول نہیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال: رسول اللہ ﷺ لیس علیکم فی غسل میتکم غسل اذا اغسلتموہ، انہ مسلم مؤمن طاہر وان المسلم لیس بنجس، فحسبکم ان تغسلوا ایدیکم" (۱۵۴)

نیز جس امر کی بنیاد شک پر ہوتی ہے وہ مفید للوجوب نہیں ہوتا۔

اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ماء مستعمل قول راجح کے مطابق طاہر ہے، اس لیے اس کی چھینٹیں موجب غسل نہ ہونگی۔

رہا یہ کہ میت کو غسل دینے کے بعد "فلیغتسل" کا حکم کس حکمت کے پیش نظر دیا گیا ہے؟

---

(۱۵۱) الحدیث رواہ ابن ماجۃ (ص ۱۰۵) فی ابواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی غسل المیت ... وابو داود (ج ۲ ص ۹۴) فی کتاب الجنائز، باب فی الغسل من غسل المیت ... والترمذی (ج ۱ ص ۱۹۳) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت، واحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۴۵۴)۔

(۱۵۲) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۸)۔ (۱۵۳) مرقاۃ (ج ۲ ص ۹۳)۔

(۱۵۴) ھذا الحدیث رواہ البیہقی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۶) وقال: ھذا ضعیف والحمل فیہ علی ابی شیبۃ کما اظن، انتہٰی وتعقبہ الحافظ فی التلخیص (ج ۱ ص ۱۳۸) حیث قال: ابو شیبۃ، ھو ابراھیم بن ابی بکر بن ابی شیبۃ، احتج بہ النسائی ووثقہ الناس ومن فوقہ احتج بھم البخاری، وابو العباس الھمدانی، ھو ابن عقدۃ حافظ کبیر، انما تکلموا فیہ بسبب المذھب، ولامور اخریٰ ولم یضعفہ بسبب المتون اصلاً، والاسناد حسن انتہٰی"۔

تو اس کے متعلق یا تو آپ یہ کہئے کہ اس حکم سے مقصود مبالغہ فی تنظیف المیت ہے، کیونکہ جب غاسل کو یہ معلوم ہوگا کہ اسے میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کرنا ہے تو وہ غسل دیتے وقت چھینٹوں سے بچنے کا اہتمام نہیں کرے گا، بلکہ وہ تنظیف میت اور غسل میں خوب اہتمام اور مبالغہ سے کام لے گا۔

یا یہ کہئے کہ یہ حکم غاسل کے اطمینان قلب کیلئے دیا گیا ہے چونکہ غسل دیتے وقت چھینٹیں وغیرہ لگنے کا شبہ رہتا ہے تو اس شبہ کے ازالہ کیلئے یہ کہا گیا کہ اس کے بعد یہ خود بھی غسل کر لے تاکہ اسے اپنی طہارت کا مکمل یقین اور اطمینان ہو۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ غسل دیتے وقت مشاہدہ میت اور ذکر موت سے جو ضعف لاحق ہوتا ہے، اس کے ازالہ اور تلافی کیلئے غسل کا حکم دیا گیا ہے۔

اور "فلیتوضا" کا حکم یا اس لیے ہے کہ آگے چل کر صلوٰۃ جنازہ ادا کرنے میں دقت نہ ہو۔ اور یا پھر چونکہ حمل جنازہ خود ایک قربت ہے تو اس قربت کیلئے وضو کا حکم دیا گیا۔ (۱۵۵)

باب الحیض

حیض کے لغوی اور اصطلاحی معنی

حیض کے لغوی معنی "سیلان" بہنے کے آتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "حاض الوادی ای سال" اصطلاح شرع میں حیض کی تعریف "ھودم ینفضہ رحم امراۃ سلیمۃ عن داء وصغر" سے کی گئی ہے۔

---

(۱۵۵) دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۱۸۸)۔

اقل اور اکثر مدت حیض میں فقہاء کا اختلاف

چنانچہ حضرات حنفیہ کے یہاں "اقلہ ثلاثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ ایام ولیالیہا" حیض کی مدت ہے۔

حضرات شوافع اور حنابلہ کے یہاں "اقلہ یوم ولیلۃ واکثرہ خمسۃ عشر یوما" مدت حیض ہے۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اقل مدت کی کوئی حد متعین نہیں ہے، اگر ایک ساعت بھی خون نکلے تو حیض ہوگا اور اکثر مدت کے بارے میں ان سے تین روایات منقول ہیں: ❶ خمسۃ عشر یوما ❷ سبعۃ عشر یوما ❸ غیر محدود (۱۵۶)

اکثر مدت کیلئے یہ حضرات یہ حدیث "تمکث احداکن شطر عمرھالا تصلی" (۱۵۷) استدلال میں پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ یہاں "شطر" نصف کے معنی میں ہے تو نصف عمر تب ہی حیض کی بنے گی جبکہ پندرہ دن کو اکثر مدت حیض قرار دیا جائے۔

نیز اقل اور اکثر مدت کیلئے یہ حضرات استقراء کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں کہ احوال نساء کے تتبع کے بعد معلوم ہوا کہ اقل مدت ایک دن اور اکثر مدت یا تو پندرہ دن اور یا سترہ دن ہیں اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اقل مدت کیلئے قیاس سے کام لیتے ہیں کہ حیض بھی دوسرے احداث کی طرح ایک حدث ہے تو دوسرے احداث میں اقل مدت کا کوئی اعتبار نہیں حیض میں بھی اقل مدت کی کوئی مقدار متعین نہ ہوگی۔

حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "قال رسول اللہ ﷺ اقل الحیض ثلاثۃ ایام واکثرہ عشرۃ ایام" (۱۵۸)

اس روایت کو حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الرایہ میں مختلف صحابہؓ سے متعدد اسانید کے ساتھ نقل کیا ہے (۱۵۹) اگرچہ ہر سند میں کچھ نہ کچھ ضعف موجود ہے مگر کثرت طرق کی وجہ سے روایت حسن کے درجہ تک پہنچ کر قابل استدلال ہو جاتی ہے۔

باقی ان حضرات نے جو یہ حدیث "تمکث احداکن شطر عمرھا لاتصلی" پیش کی ہے تو

---

(۱۵۶) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۸۰)۔

(۱۵۷) نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۳)۔

(۱۵۸) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۱۹) "کتاب الحیض"۔

(۱۵۹) نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۱، ۱۹۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث ثابت نہیں ہے، چنانچہ خود علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "حدیث باطل لایعرف" (۱۶۰) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "لا اصل لہ بھذا للفظ" امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: "قدطلبتہ کثیراً فلم اجدہ فی شی من کتب الحدیث ولم اجدلہ اسناداً" اور علامہ ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: "لااعرفہ" نیز اور دوسرے محدثین نے بھی اس کو باطل اور بے اصل قرار دیا ہے۔ (۱۶۱) لہذا ایسی روایت سے استدلال کیونکر صحیح ہوسکتا ہے؟

دوم یہ کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو تب بھی یہ ضروری نہیں کہ شطر کے معنی نصف ہی کے ہوں بلکہ مطلق جزء پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس کے معنی نصف ہی کے ہیں تو پھر اس کا مفہوم صحیح نہیں ہوتا اول تو اس لیے کہ ابتداء میں قبل البلوغ دس بارہ سال بغیر حیض کے گذر جاتے ہیں پھر جب حیض آنا شروع ہوتا ہے تو سن ایاس کو پہنچ جانے کے بعد پنتالیس پچاس سال کے بعد پھر اس کا انقطاع ہو جاتا ہے تو اس طرح اوائل و اواخر عمر میں کافی طویل مدت حیض کے بغیر گذرتی ہے، لہذا اگر اکثر مدت پندرہ دن یا سترہ دن کو قرار دیا جائے تب بھی مدت حیض نصف عمر کے برابر نہیں ہوتی لہذا یہ استدلال صحیح نہ ہوا۔

رہا استقراء کو دلیل بنانا سو اول تو وہ دلیل شرعی نہیں اور پھر تقادیر شرعیہ کیلئے قیاس اور استقراء کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا، نیز نص کے مقابلہ میں استقراء اور قیاس کا اعتبار کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

الفصل الاول

عن أنس قال إن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوهن في البيوت فسأل أصحاب النبي ﷺ النبي ﷺ فأنزل الله تعالى ويسألونك عن المحيض الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إصنعوا كل شيء

(۱۶۰) المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۷۷)۔
(۱۶۱) دیکھئے تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۶۲)۔

إِلَّا النِّكَاحَ فَبَلَغَ ذٰلِكَ الْيَهُودَ فَقَالُوا مَا يُرِيدُ هٰذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدَعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ فَجَاءَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ وَعَبَّادُ بْنُ بِشْرٍ فَقَالَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنَّ الْيَهُودَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا أَفَلَا نُجَامِعُهُنَّ فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰى ظَنَنَّا أَنْ قَدْ وَجَدَ عَلَيْهِمَا فَخَرَجَا فَاسْتَقْبَلَتْهُمَا هَدِيَّةٌ مِنْ لَبَنٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمَا فَسَقَاهُمَا فَعَرَفَا أَنَّهُ لَمْ يَجِدْ عَلَيْهِمَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۶۲)

"حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہود میں جب کوئی عورت حالت حیض میں ہوتی تو وہ لوگ نہ صرف یہ کہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے نہ تھے، بلکہ اس کے ساتھ گھروں میں سونا بیٹھنا تک چھوڑ دیتے تھے، چنانچہ صحابہؓ نے آپ ﷺ سے اس کے بارے میں حکم پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت (ویسئلونک عن المحیض) نازل فرمائی، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ (تم اپنی عورتوں کے ساتھ جبکہ وہ حائضہ ہوں) سوائے جماع کے جو چاہے کیا کرو، جب یہ خبر یہودیوں کو پہنچی تو انہوں نے کہا کہ یہ شخص (یعنی رسول اللہ ﷺ) ہمارے جس دینی امر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس میں ہماری مخالفت ضرور کرتے ہیں، (یہود کی زبانی یہ سن کر) حضرت اسید بن حضیرؓ اور حضرت عباد بن بشرؓ آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ: یہود ایسا ایسا کہہ رہے ہیں تو کیا (ان کے ردعمل میں) اپنی عورتوں سے (حالت حیض میں) جماع شروع نہ کر دیں، (یہ سن کر) رسول اللہ ﷺ کے چہرہ مبارک کا رنگ متغیر ہوگیا اور ہمیں یہ گمان ہوگیا کہ آپ ﷺ ان دونوں پر خفا ہوگئے ہیں چنانچہ وہ دونوں بھی نکل کر چل دیئے، ان کے جاتے ہی رسول اللہ ﷺ کے پاس کہیں سے ہدیہ میں دودھ آگیا آپ ﷺ نے ان دونوں کے پیچھے (کسی شخص کو بلانے کیلئے) بھیجا (جب وہ آگئے) تو آپ نے انہیں وہ دودھ پلایا تو انہوں نے جان لیا کہ رسول اللہ ﷺ ان سے ناراض نہیں ہیں"۔

---

(۱۶۲) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ا ص ۱۴۳) فی کتاب الحیض، باب جواز غسل الحائض راس زوجہا.... وابو داود (ج ا ص ۲۹۴) فی کتاب النکاح، باب فی اتیان الحائض ومباشرتہا ... والترمذی (ج ۲ ص ۱۲۷) فی ابواب التفسیر، ومن سورۃ البقرۃ... والنسائی (ج ا ص ۵۵) فی کتاب الطہارۃ، باب تاویل قول اللہ عزوجل ویسئلونک عن المحیض ... (وابن ماجۃ ص ۴۴) فی کتاب التیمم، باب ماجاء فی مواکلۃ الحائض وسورہا۔ والدارمی (ج ا ص ۲۶۱، ۲۶۲) فی کتاب الطہارۃ، باب مباشرۃ الحائض

اصنعوا کل شی الاالنکاح

نکاح کے معنی عقد کے بھی آتے ہیں ایسے ہی اس کے معنی وطی کے بھی ہیں یہاں بھی وطی اور جماع کے معنی مراد ہے ، رسول اللہ ﷺ نے آیت کی تفسیر فرماکر یہ واضح کر دیا کہ آیت "فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِی الْمَحِیْضِ وَلَاتَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ" میں مواکلت مشاربت وغیرہ کی ممانعت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے جماع اور مباشرت فاحشہ کی نہی مراد ہے۔

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت حیض میں استمتاع بالجماع حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ استمتاع بمافوق السرۃ وبماتحت الرکبۃ حلال ہے ، البتہ اسمیں اختلاف ہے کہ فیمابین السرۃ والرکبۃ تحت الازار جماع کے علاوہ استمتاع جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ اور ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ کے یہاں استمتاع بماتحت الازار حرام ہے۔

جبکہ امام احمدؒ ، امام محمدؒ ، اسحٰق بن راہویہؒ اور داود ظاہریؒ اس کو جائز کہتے ہیں ان کے یہاں صرف وطی حرام ہے امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۱۶۳)

یہ حضرات حدیث باب کے اسی جملہ "اصنعوا کل شی الاالنکاح" سے استدلال کرتے ہیں کہ جماع کے علاوہ باقی ہر قسم کا استمتاع جائز ہے۔

جمہور ائمہ کا استدلال متعدد روایات سے ہے :

چنانچہ اسی باب میں فصل اول کی دوسری روایت ہے :"عن عائشۃؓ قالت: کنت اغتسل انا والنبی ﷺ من اناء واحد وکلانا جنب وکان یامرنی فاتزر فیباشرنی وانا حائض "....

اس حدیث میں حضور ﷺ کا عمل استمتاع بمافوق الازار منقول ہے حالانکہ آپ ﷺ کیلئے استمتاع بماتحت الازار کی صورت میں جماع میں مشغول ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہ تھا ، لیکن آپ ﷺ نے اس کے باوجود استمتاع بماتحت الازار نہیں کیا ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جائز نہیں ورنہ بیان جواز کیلئے ایک آدھ دفعہ کا عمل نقل ہونا چاہیئے تھا۔

اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت زید بن اسلم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ:"ان رجلاً سال رسول اللہ ﷺ فقال مایحل لی من امراتی وھی حائض ، فقال رسول اللہ ﷺ : تشد علیھا

(۱۶۳) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۵۴)۔

ازارھا ثم شانک باعلاھا"

ایسے ہی ابو داود میں ایک روایت ہے: "عن حرام بن حکیم عن عمہ انہ سال رسول اللہ ﷺ مایحل لی من امراتی وھی حائض قال لک مافوق الازار" (۱۶۴)

"عن عاصم بن عمر ان عمر رضی اللہ عنہ قالت سالت رسول اللہ ﷺ مایحل للرجل من امراتہ وھی حائض قال: مافوق الازار" (۱۶۵)

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حالت حیض میں استمتاع بماتحت الازار جائز نہیں ہے۔

حضرات حنابلہ وغیرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں پر حصر اضافی ہے چونکہ یہود حائضہ کے ساتھ مواکلت، مشاربت اور مساکنت سب کچھ ترک کر دیتے تھے اس لیے زمانہ حیض میں عورت انتہائی مظلوم ہوتی تھی تو یہود کے اس عمل باطل کی تردید کے پیش نظر مواکلت و مساکنت کی اجازت دینا مقصود ہے استمتاع بماتحت الازار کی اجازت دینا مقصود نہیں۔

الفصل الثانی

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوِ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا أَوْ كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ وَفِي رِوَايَتِهِمَا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ لَا نَعْرِفُ هٰذَا الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ حَكِيمٍ الْأَثْرَمِ عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۱۶۶)

"جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے حائضہ عورت سے جماع کیا یا زوجہ سے وطی فی الدبر کی یا کسی کاہن کے پاس گیا تو اس شخص نے بیشک اس چیز کا انکار کیا جو محمد (ﷺ) پر

(۱۶۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۸) "باب فی مباشرۃ الحائض ومواکلتھا"۔

(۱۶۵) ھذا الحدیث ذکر الحافظ الھیثمی "فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۱) وقال: رواہ ابو یعلی ورجالہ رجال الصحیح"

(۱۶۶) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۳۵) فی ابواب الطھارۃ، باب ماجاء فی کراھیۃ اتیان الحائض ... وابن ماجۃ (ص ۴۷) فی کتاب الطھارۃ، باب النھی عن اتیان الحائض ... والدارمی (ج ۱ ص ۲۷۵، ۲۷۶) فی کتاب الطھارۃ، باب من اتی امراتہ فی دبرھا، وابو داود (ج ۲ ص ۱۸۹) فی کتاب الکھانۃ والتطیر، باب النھی عن اتیان الکھان ... واحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۴۰۸)۔

اتری ہے ، ابن ماجہ اور دارمی کی روایتوں میں یہ اضافہ بھی ہے کہ کاہن کے کہے ہوئے کی اس نے تصدیق بھی کر دی تو وہ کافر ہے "۔

"من اتی حائضاً او امرأة" میں اتیان سے مراد جماع ہے اور "اوکاھنا" میں اتیان کاہن سے مراد تصدیق کاہن ہے ، اس کو فن بدیع میں صنعت استخدام کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ان میں سے ایک شی میں ایک معنی اور دوسری شی میں دوسرے معنی مراد لیے جائیں ۔

اور یا یہ کہے کہ یہ "علفتھاتبنا وماء باردا" کے قبیل سے ہے اصل میں تھا: "من اتی حائضاً ... او صدق کاھنا" "صدق" فعل کو حذف کرکے اس کے معمول کو پہلے والے فعل کے معمول پر عطف کر دیا۔

اتیان الحائض ، اتیان الزوجہ فی دبرھا ، اور اتیان الکاھن تینوں پر "فقدکفر" کو مرتب کیا گیا ہے ، حالانکہ اس میں شک نہیں کہ ان سے اعلیٰ درجہ کا فسق ثابت ہوتا ہے لیکن ان کے مرتکب کو کافر نہیں کہا گیا ہے ۔

❶ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد مستحل کیلئے ہے ۔

❷ یا یہ کہے کہ یہ ارشاد تغلیظاً اور تشدیداً فرمایا گیا ہے ۔

❸ اور یا پھر یہ کہا جائیگا کہ یہاں کفر سے مراد کفران نعمت ہے ۔

پہلی توجیہ پر یہ سوال ہوگا کہ کیا اتیان حائض اور وطی زوجہ فی الدبر کو حلال سمجھنے والا کافر ہے ؟

تو اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ فقہاء نے اس بارے میں دو قول نقل کئے ہیں : ایک "یکفر" اور دوسرا "لایکفر" اور پھر "لایکفر" کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ چونکہ اس کی حرمت لغیرہ ہے اس لیے یہ سبب کفر نہ ہوگا ۔ (۱٦۷) لیکن حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں ۔

تنبیہ

وہ شخص جو اپنی زوجہ کے علاوہ کسی دوسرے محل میں خواہ وہ صبیان کے ساتھ ہو یا آمارد کے ساتھ اور بارجال ولنساء کے ساتھ ہو وطی فی الدبر کو حلال سمجھتا ہے وہ بلاشبہ کافر ہے ، فقہاء نے "لایکفر" کی تصحیح وطی زوجہ کیلئے کی ہے اور اسی کے حکم میں جاریہ مملوکہ بھی داخل ہے ۔

(۱٦۷) دیکھئے تنویر الابصار مع شرحہ الدرالمختار (ج ۱ ص ۲۱۸)۔

وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وقع الرجل بأهله وهي حائض فليتصدق بنصف دينار رواه الترمذي وأبو داود والنسائي والدارمي وابن ماجة (۱۶۸)

"رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی حائضہ بیوی سے جماع کرے تو اسے نصف دینار صدقہ کرنا چاہیئے"۔

حالت حیض میں وطی کرنے سے کفارے کے متعلق فقہاء کے اقوال

حالت حیض میں وطی حرام ہے اور اگر کسی شخص نے قصداً وطی کرلی تو اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام اوزاعیؒ، قتادہؒ، اسحٰقؒ، اور قول قدیم میں امام شافعیؒ وجوب کفارہ کے قائل ہیں، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ جمہور فقہاء امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، قول جدید میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فی روایۃ نیز جمہور تابعین کے یہاں حائضہ سے وطی پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ (۱۶۹)

قائلین وجوب کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے۔

نیز اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ ہی کی ایک روایت ہے: "اذا کان دماً احمر فدینار واذا کان دماً اصفر فنصف دینار۔"

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ حالت حیض میں وطی کرنے کا تدارک فقط توبہ واستغفار ہے اور جہاں تک تعلق ہے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت علامہ نووی

(۱۶۸) الحديث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۳۵) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی الكفارة فی ذلک ... وابو داود (ج ۱ ص ۳۵) فی كتاب الطهارة، باب فی اتيان الحائض .... والنسائی (ج ۱ ص ۵۵) فی كتاب الطهارة، باب ما يجب على من اتى حليلته فی حال حيضتها بعد علمه بنهی الله عزوجل عن وطيها... وابن ماجة (ص ۴۷) فی كتاب الطهارة، باب فی كفارة من اتى حائضا .. والدارمی (ج ۱ ص ۲۷۰، ۲۷۱) فی كتاب الطهارة، باب من قال عليه كفارة -

(۱۶۹) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق باتفاق محدثین ضعیف ہے۔ (۱۷۰) لہذا اس سے استدلال کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

اور اگر صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ تصدق کا حکم استحباب پر محمول ہے۔ (۱۷۱)

رہا یہ سوال کہ روایت ثانیہ میں دم احمر اور دم اصفر کے درمیان فرق کیوں کیا گیا ہے کہ دم احمر کیلئے دینار اور دم اصفر کیلئے نصف دینار کے تصدق کا حکم دیا گیا ہے۔

تو اس کے متعلق یا تو یہ کہئے کہ یہ تفاوت اس بنا پر ہے کہ دم احمر حیض کی اول مدت میں ہوتا ہے اور اس میں وطی سے زیادہ ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے، برخلاف دم اصفر کے کہ وہ آخر وقت میں ہوتا ہے اس میں پہلے کی بنسبت ضرر کم ہوتا ہے۔

اور یا یہ کہئے کہ اول مدت میں جبکہ دم احمر ہوتا ہے وطی فی حالۃ الحیض کا عذر کمزور ہوتا ہے "لانہ قریب عھدبالجماع" اور آخر مدت میں یہ عذر قوی ہو جاتا ہے چونکہ جماع کا وقفہ طویل ہو چکا ہوتا ہے اس لیے مقدار صدقہ میں فرق کیا گیا ہے۔

باب المستحاضۃ

استحاضہ کے لغوی و اصطلاحی معنی

استحاضہ باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا مادہ حیض ہے جس کے معنی بہنے کے ہیں اور زیادتی حروف کی وجہ سے چونکہ اس میں مبالغہ پیدا ہوگیا ہے اس لیے استحاضہ کے معنی ہونگے کثرت سے بہنا۔

اور اصطلاح میں استحاضہ اس دم کو کہا جاتا ہے جو بیماری کی وجہ سے ایک رگ سے خارج ہوتا ہے جس کو عاذل کہتے ہیں اور یہ عذل سے ہے جس کے معنی ملامت کے ہیں چونکہ دم استحاضہ بھی باعث ملامت ہوتا ہے اس لیے اس رگ کو عاذل کہا گیا ہے۔

(۱۷۰) حوالہ بالا۔

(۱۷۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۲۶۶)۔

استحاضہ اور حیض کے درمیان فرق

دم استحاضہ کا جاری ہونا بیماری کی علامت ہے ، جبکہ دم حیض کا خروج بیماری کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک فطری امر اور صحت کی علامت ہے۔

نیز ان دونوں کے احکام بھی مختلف ہیں چنانچہ دم استحاضہ کی وجہ سے نہ تو نماز ساقط ہوتی ہے اور نہ روزہ موخر ہوتا ہے ایسے ہی استحاضہ کی حالت میں وطی ، دخول مسجد ، قراءۃ قرآن اور طواف یہ سب چیزیں جائز ہیں ، برخلاف دم حیض کے کہ اس کے خروج سے نماز ساقط ہو جاتی ہے ، روزہ کی ادائیگی موخر ہو جاتی ہے اور وطی ، دخول مسجد ، قرآءۃ قرآن اور طواف یہ تمام امور ممنوع ہو جاتے ہیں۔

اور اسی طرح جیسے دم حیض کیلئے اقل مدت اور اکثر مدت مقرر ہے استحاضہ کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔

حضرات فقہاء نے مستحاضہ کو اصحاب عذر میں شمار کیا ہے جیسے ، سلسل بول، استطلاق بطن اور انفلات ریح اعذار ہیں ، اسی طرح استحاضہ بھی ایک عذر ہے اور مستحاضہ کیلئے وضو لکل صلوٰۃ یا وضو لوقت کل صلوٰۃ واجب ہوتا ہے۔

مستحاضہ کی قسمیں

فقہا نے مستحاضہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں : ❶ ممیزہ فقط ❷ معتادہ فقط ❸ ممیزہ معتادہ ❹ غیر ممیزہ غیر معتادہ۔

ممیزہ فقط

ممیزہ فقط وہ عورت ہے کہ اس کی عادت حیض مقرر نہیں اور وہ دم حیض کو لون کے ذریعہ سے تمیز دیتی ہے، ائمہ ثلاثہ تمیز بالالوان کا اعتبار کرتے ہیں چنانچہ ممیزہ فقط ان کے نزدیک مستحاضہ کی ایک قسم ہے لیکن حضرات حنفیہ تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کرتے ، حنفیہ کے یہاں ممیزہ فقط کوئی قسم نہیں بلکہ یہ مستحاضہ متحیرہ میں داخل ہے جس کا ذکر آگے آئیگا۔

معتادہ فقط

معتادہ فقط اس کو کہتے ہیں کہ اس کے ایام عادت حیض پہلے سے مقرر ہیں اور وہ ان کو جانتی ہے کہ

مہینہ میں کون کونسی تاریخوں میں کتنے دن تک اس کو حیض آتا ہے ، ائمہ اربعہ کے یہاں ایسی مستحاضہ کیلئے ایام عادت کا اعتبار ہے یعنی ایام عادت کو وہ حیض شمار کریگی اور نماز اور روزہ ادا نہیں کریگی مابقی ایام جن میں خون جاری ہے ان کو استحاضہ شمار کیا جائیگا نماز اور روزہ دونوں کا ادا کرنا ضروری ہوگا ، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معتادہ اپنی ایام عادت پر احتیاطاً مزید تین دن کا اضافہ کریگی بشرطیکہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو جائے لہذا اگر اس کی عادت تیرہ دن کی ہے تو پھر صرف دو دن کا اضافہ ہوگا اور اگر عادت پندرہ دن کی ہے تب اضافہ بالکل نہیں ہوگا، اس اضافے کو مالکیہ استظہار کا نام دیتے ہیں ۔

ممیزہ معتادہ

یہ وہ عورت ہے کہ ایام عادت حیض بھی مقرر ہیں اور لون کے ذریعہ سے بھی وہ دم حیض کو تمیز دے لیتی ہے ، اب اگر عادت اور لون دونوں متوافق ہیں تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر متخالف ہیں تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عادت کا اعتبار ہے اور شوافع اور مالکیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا اعتبار ہے ۔

غیر ممیزہ غیر معتادہ

یہ وہ عورت ہے جو نہ تو تمیز بالالوان کرسکتی ہے اور نہ اس کے ایام عادت حیض مقرر ہوتے ہیں ۔

غیر ممیزہ غیر معتادہ کی قسمیں

اس چوتھی قسم کی پھر دو قسمیں ہیں : ❶ مبتداہ ❷ متحیرہ ۔

❶ مبتداہ وہ عورت ہے کہ جس کو زمانہ بلوغ ہی سے دم جاری ہو جائے اور پھر بند نہ ہو مسلسل جاری رہے ، اب اگر وہ تمیز بالالو ان کرسکتی ہے تو ائمہ ثلاثہ اس کو مبتداہ ممیزہ کہتے ہیں اور تمیز بالالوان کا اعتبار کرتے ہیں ، لیکن حنفیہ کے یہاں تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں بلکہ اکثر مدت حیض یعنی ابتداء کے دس دن کو حیض شمار کیا جائیگا باقی استحاضہ ہوگا اور اگر وہ تمیز بالالوان پر قدرت نہیں رکھتی تو اس صورت میں امام احمدؒ سے چار روایات منقول ہیں ، جن میں دوسرے ائمہ کے اقوال بھی آجاتے ہیں ۔

❶ غالب عادت نساء چھ دن یا سات دن کو ہر مہینہ میں اس کیلئے حیض شمار کیا جائیگا ، امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے ۔

❷ ہر مہینہ میں اقل مدت حیض جو متیقن ہے اس کو حیض شمار کیا جائیگا ، امام شافعیؒ کا دوسرا قول اس کے

مطابق ہے۔

● اکثر مدت حیض کو حیض شمار کیا جائیگا حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا یہی مذہب ہے۔

● گھر کے عورتوں کی جو عادت ہے مثلاً ماں یا بہن وہی اس کیلئے بھی حیض شمار ہوگا، یہی حضرت عطاءؒ، سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کا مذہب ہے۔

● غیر ممیزہ غیر معتادہ کی دوسری قسم متحیرہ ہے، یہ وہ عورت ہے کہ اس کی عادت پہلے مقرر تھی لیکن پھر وہ اس کو بھول گئی (۱۷۲) اس کو ناسیہ، ضالہ اور مضللہ بھی کہتے ہیں (۱۷۳) علامہ ابن نجیمؒ نے اس کی تین قسمیں بیان فرمائی ہے:

● اضلال بالعدد، یعنی وہ متحیرہ جو ایام حیض کی تعداد بھول گئی ہو کہ ہر مہینہ اسے کتنے دن حیض آتا تھا۔

● اضلال بالمکان، یعنی ایام حیض کی تعداد تو اسے یاد ہے لیکن یہ بھول گئی کہ وہ ایام حیض اول شہر یا اوسط شہر یا آخر شہر میں سے کس حصہ میں آتے تھے۔

● اضلال بھما ای بالعدد والمکان جمیعاً، یعنی نہ تو ایام حیض کی تعداد یاد ہے اور نہ یہ یاد ہے کہ حیض مہینہ کے کس حصہ میں آتا تھا (۱۷۴)

متحیرہ کے احکام

متحیرہ کے احکام بہت زیادہ دقیق اور نہایت طویل الذیل ہیں یہاں بالاختصار حضرات حنفیہ کے مسلک کو بیان کیا جائیگا۔

حنفیہ متحیرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ تحری کریگی اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ ایام حیض کے ہیں تو وہ نہ تو نماز پڑھے گی اور نہ روزہ رکھے گی، یعنی حیض کے تمام احکام اس پر جاری ہونگے اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ ایام طہر کے ہیں تو پھر وہ وضو لکل صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور اگر اس کا ظن غالب کسی طرف بھی نہ ہو بلکہ تردد ہو کہ آیا یہ ایام حیض کے ہیں یا طہر کے تو اس کی پھر دو صورتیں ہوسکتی ہیں: ایک یہ کہ تردد حیض اور طہر کے درمیان دخول فی الحیض میں ہے تو اس صورت میں وضو لکل

(۱۷۲) اس پوری تفصیل کیلئے دیکھئے: اوجز المسالک (ج ۱ ص ۲۴۰، ۲۴۴)۔

(۱۷۳) معارف السنن (ج ۱ ص ۳۱۱)۔

(۱۷۴) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۲۰۸)۔

صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور دوسری صورت یہ ہے کہ حیض اور طہر کے درمیان دخول فی الطہر میں تردد ہے تو اس صورت میں غسل لکل صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی۔ (۱۷۵)

تمیز بالالوان کا مسئلہ

بہرحال حاصل کلام یہ ہے کہ حضرات حنفیہ کے یہاں مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں: ❶ مبتداہ ❷ معتادہ ❸ متحیرہ۔ حنفیہ چونکہ تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کرتے اس لیے ممیزہ ان کے ہاں کوئی قسم نہیں ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے یہاں ممیزہ ایک مستقل قسم ہے اور وہ تمیز بالالوان کا اعتبار کرتے ہیں اور تمیز بالالوان کے سلسلہ میں ان کا استدلال حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے جو اس باب کی پہلی روایت ہے: "عن عائشة قالت: جاء ت فاطمة بنت ابی حبیش الی النبی ﷺ فقالت یا رسول الله: انی امرأة استحاض فلااطهر افادع الصلوٰة ؟ فقال لا انما ذلک عرق ولیس بحیض ، فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰة واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی۔"

اس حدیث میں اقبال حیض اور ادبار حیض کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ائمہ ثلاثہ اقبال وادبار کے لفظ کو اقبال لون اور ادبار لون کے معنی میں لیتے ہیں اور جتنی روایتیں اقبال وادبار کے ساتھ وارد ہوئی ہیں ان کو تمیز بالالوان پر حمل کرتے ہیں۔

دوسری دلیل فصل ثانی میں حضرت عروۃ بن زبیر کی پہلی روایت ہے: "عن فاطمة بنت ابی حبیش انها کانت تستحاض فقال لها النبی ﷺ اذا کان دم الحیض فانه دم اسود یعرف فاذا کان ذلک فامسکی عن الصلوٰة ، فاذا کان الاخر فتوضی وصلی فانما هو عرق۔"

اس سے معلوم ہوا کہ دم حیض میں تمیز بالالوان کا اعتبار ہے۔

❶ حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے جو فصل ثانی کی دوسری روایت ہے وہ فرماتی ہیں: ان امراة کانت تهراق الدم علی عهد رسول الله ﷺ فاستفتت لها ام سلمة النبی ﷺ ، فقال: لتنظر عدد اللیالی والایام التی کانت تحیضهن من الشهر قبل ان یصیبها الذی اصابها، فلتترک الصلوٰة قدر ذلک من الشهر ، فاذا خلفت ذلک فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم لتصل۔"

اس میں تصریح ہے کہ اعتبار فقط ایام عادت کا ہوتا ہے الوان کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے۔

---

(۱۷۵) دیکھئے اوجز المسالک (ج ۱ ص ۳۴۳)۔

❷ ایسے ہی اس کے بعد "عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ" کے طریق سے روایت مذکور ہے : "عن النبی ﷺ انہ قال: فی المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائھا التی کانت تحیض فیھا ثم تغتسل وتتوضا عندکل صلوٰۃ وتصوم وتصلی ۔"

یہ روایت بھی اعتبار عادت کے حق میں نص ہے ۔

❸ موطاء امام مالک" میں یہ روایت مذکور ہے :"کان النسآء یبعثن الی عائشۃ ام المومنین" بالدرجۃ فیھاالکرسف فیہ الصفرۃ من دم الحیضۃ یسالنھا عن الصلوٰۃ فتقول لھن : لاتعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ترید بذلک الطھرمن الحیضۃ " (۱۷۶)

یعنی جب تک خالص سفیدی نہ آئے تو کوئی سا بھی رنگ ہو اس کو حیض شمار کیا جائیگا ، اس سے بھی واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ الوان دم کا کوئی اعتبار نہیں ، یہ بھی احتمال ہے کہ قصہّ بیضاء کا مطلب یہ ہو کہ "کرسف" یعنی گدی جیسی سفید استعمال کی تھی وہ اسی طرح سفید ہو اور اس پر کسی قسم کا رنگ ظاہر نہ ہو۔

❹ نیز قرآن مجید کی آیت "وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ قُلْ ھُوَاَذًی"(۱۷۷) سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے چونکہ دم حیض کو "اذی" فرمایا گیا ہے اور اذیٰ یعنی گندگی اور نجاست ہونے میں لون کی کوئی تخصیص نہیں جس طرح اسود اور احمر "اذی" ہے اور ان کو حیض شمار کیا گیا ہے اسی طرح اصفر اور اخضر بھی "اذی" ہے اس لیے ان کو بھی حیض شمار کرنا چاہیئے ۔

❺ اسی طرح احکام میں دم نفاس اور دم حیض یکساں حکم رکھتے ہیں تو جس طرح دم نفاس کیلئے کسی لون کی کوئی تعیین نہیں ہے اسی طرح دم حیض کیلئے بھی نہیں ہونی چاہیئے ۔

❻ ایسے ہی جس طریقہ پر کہ دوسرے احداث میں جیسے کہ بول وبراز وغیرہ کوئی لون معتبر نہیں نفس حدث کا اعتبار ہے اسی طرح حیض بھی ایک حدث ہے یہاں بھی نفس حدث معتبر ہونا چاہیئے لون کا اعتبار صحیح نہیں بالخصوص جبکہ تبدیلی کا مدار مزاج اور غذا کے اختلاف پر مبنی ہے ۔ (۱۷۸)

---

(۱۷۶) موطا امام مالک" (ج ا ص ۵۹) "باب طھر الحائض"۔

(۱۷۷) سورۃ البقرہ رقم الایۃ : ۲۲۲ ۔

(۱۷۸) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ا ص ۲۵۸)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

پہلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں فاطمہ بنت ابی حبیش کے واقعہ کے اندر اقبال اور ادبار کے الفاظ متعین طور پر اقبال لون اور ادبار لون پر دلالت نہیں کرتے، چنانچہ ان میں یہ بھی احتمال ہے کہ اقبال عادت اور ادبار عادت مراد ہو بلکہ یہی احتمال زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ بخاری میں حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی ایک رؤایت میں "فاذا اقبلت الحیضة فاترکی الصلوٰة فاذا ذهب قدرها فاغسلی عنك الدم وصلی" وارد ہوا ہے (۱۷۹) اقبال حیض کے ساتھ "ذهب قدرها" کو جمع کرنا یہ اقبال سے اقبال عادت کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے چونکہ "ذهب قدرها" (جو کہ ادبار کی جگہ پر استعمال کیا گیا ہے) عادت کے مراد ہونے پر بمنزلۃ المنصوص ہے، ایام عادت پر قدر اور مقدار کا صدق درست ہے کہ وہ من قبیل الکم ہیں الوان پر قدر صادق نہیں چونکہ وہ من قبیل الکیف ہیں۔

دوسری روایت جو حضرت عروہ بن زبیرؓ سے منقول ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سند کے اعتبار سے انتہائی سقیم ہے چنانچہ ابو حاتم نے اس کو منکر قرار دیا ہے، ابن قطان فرماتے ہیں منقطع ہے، نیز ابو داودؒ اور طحاویؒ نے بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ (۱۸۰) لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

اگر بالفرض اس کو صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ توافق عادت و تمیز بالالوان پر محمول ہے۔ (۱۸۱)

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "فانه دم اسود یعرف" کا ذکر آپ ﷺ نے بطور علامت کے کیا ہے اس کو حیض کیلئے مستقل معیار اور قانون قرار دینا آپ ﷺ کو مقصود نہ تھا اور ہم اس کے منکر نہیں کہ سیاہ رنگ حیض کا ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے رنگ حیض کے نہیں ہوتے، چنانچہ "باب الحیض" میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت گذر چکی ہے "اذاکان دما احمر فدینار واذا کان دماً اصفر فنصف دینار" اس سے معلوم ہوا کہ حیض کا خون سرخ بھی ہوتا ہے اور زرد بھی ہوتا ہے۔

ایسے ہی حضرت عائشہؓ کا یہ قول "لاتعجلن حتی ترین القصة البیضآء" اس امر پر دال ہے کہ بیاض خالص کے علاوہ اور کوئی سا بھی رنگ ہو اس کو حیض شمار کیا جائیگا۔ (۱۸۲)

(۱۷۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۴) "باب الاستحاضة"۔

(۱۸۰) دیکھئے اوجز المسالک (ج ۱ ص ۳۴۳)۔

(۱۸۱) مرقاۃ (ج ۲ ص ۱۰۳)۔

(۱۸۲) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

لہذا اس روایت سے تمیز بالالوان کو مستقل قانونی حیثیت حاصل نہیں ہوسکتی۔

مستحاضہ کا حکم اور اختلاف فقہاء

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیا مستحاضہ پر غسل لکل صلوٰۃ واجب ہے یا جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کریگی، یا یہ کہ انقطاع حیض کے بعد ایک غسل کرے اور پھر وضو لکل صلوٰۃ یا لوقت کل صلوٰۃ کرے اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عطا بن ابی رباحؒ مستحاضہ کیلئے غسل لکل صلوٰۃ کو واجب بتاتے ہیں، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: "قالت: ان ام حبیبة بنت جحش استحیضت فی عهد رسول الله ﷺ فامرها بالغسل لكل صلوٰة" (۱۸۳)

ایسے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "قالت: استحیضت زینب بنت جحش فقال لها النبی ﷺ: اغتسلی لكل صلوٰة" (۱۸۴)

اور بعض حضرات جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کو واجب کہتے ہیں یعنی ظہر اور عصر کیلئے ایک غسل کریگی صلوٰۃ ظہر کو آخر وقت میں اور صلوٰۃ عصر کو اول وقت میں ادا کریگی پھر مغرب اور عشاء کیلئے ایک غسل کر کے صلوٰۃ مغرب آخر وقت میں اور صلوٰۃ عشاء کو اول وقت میں ادا کریگی اور صلوٰۃ فجر کیلئے ایک غسل کریگی یہی مذہب حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: "قالت: استحیضت امراة علی عهد رسول الله ﷺ فامرت ان تعجل العصر وتؤخر الظهر وتغتسل لهما غسلا وان تؤخر المغرب وتعجل العشاء وتغتسل لهما غسلا وتغتسل لصلوٰة الصبح غسلاً" (۱۸۵)

لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ حیض کے اختتام پر صرف ایک غسل واجب ہے (۱۸۶) اور اس

---

(۱۸۳) ابو داود (ج ا ص ۴۰) "باب ماروی ان المستحاضة تغتسل لكل صلوٰة"۔

(۱۸۴) حوالہ بالا۔

(۱۸۵) ابو داود (ج ا ص ۴۱) "باب من قال: تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لهماغسلا"۔

(۱۸۶) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ا ص ۲۵۶، ۲۵۷)۔

کے بعد وضو لکل صلوٰۃ یا وضو لوقت کل صلوٰۃ کریگی۔

جمہور کا استدلال فصل اول میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے جس میں "فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی" فرمایا گیا ہے۔

ایسے ہی فصل ثانی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے اس میں ہے :"فاذا خلفت ذلک فلتغتسل ثم لتستفر بثوب ثم لتصل" اس میں فقط انقطاع حیض پر غسل کا حکم دیا گیا ہے۔

نیز اس کے بعد یہ روایت مذکور ہے :"انه علیه السلام قال: فی المستحاضة تدع الصلوٰۃ ایام اقرائها التی کانت تحیض فیها ثم تغتسل وتتوضا عند کل صلوٰۃ"۔

اور جن روایات میں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کا ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے ایسی روایات کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں :

❶ ایک یہ کہ یہ روایات منسوخ ہیں چنانچہ حضرت عائشہؓ جن سے غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین والی روایات مروی ہیں ان کا فتویٰ طحاوی میں مذکور ہے :"عن عائشة انها قالت فی المستحاضة تدع الصلوٰۃ ایام حیضها ثم تغتسل غسلاً واحداً وتتوضا عند کل صلوٰۃ" (۱۸۷) یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین والی روایات منسوخ ہیں، ورنہ حضرت عائشہؓ ان روایات کے خلاف یہ فتویٰ ہرگز نہ دیتیں۔

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایات محمول علی الاستحباب ہیں۔

❸ تیسرا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ انقطاع حیض پر غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم بطور تداوی اور علاج کے ہے حکم شرعی وہی ہے کہ انقطاع حیض پر صرف ایک غسل واجب ہے۔

❹ چوتھا جواب یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حکم ہر مستحاضہ کیلئے نہیں ہے بلکہ مستحاضہ کی ایک خاص قسم کیلئے ہے، یعنی وہ متحیرہ جبکہ اسے حیض اور طہر کے درمیان انقطاع حیض اور دخول فی الطہر میں شک اور تردد ہو تو وہ غسل لکل صلوٰۃ کریگی اور سہولت کے پیش نظر اس کے لیے اس کی بھی اجازت ہے کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرلے، البتہ جب وہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کریگی تو اس پر ان دو نمازوں میں سے دوسری نماز کیلئے تجدید وضو لازم ہے، کیونکہ خروج وقت سے بہرحال اصحاب الاعذار کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ پر وضو لکل صلوٰۃ

(۱۸۷) طحاوی (ج ۱ ص ۷۶) "باب المستحاضة کیف تتطهر للصلوٰۃ"۔

واجب ہے ، لہذا ان کے ہاں ایک وضو سے صرف ایک فرض پڑھ سکتی ہے ، دوسرا فرض مثلاً قضاء وغیرہ نہیں پڑھ سکتی ، البتہ نوافل جتنے چاہے پڑھ سکتی ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مستحاضہ پر وضو لوقت کل صلوٰۃ واجب ہے ، لہذا ایک وضو سے جتنے فرائض اور نوافل چاہے پڑھے ۔

اور امام مالکؒ وضو لکل صلوٰۃ کو مستحب کہتے ہیں واجب نہیں مانتے ، چونکہ دم استحاضہ کا خروج غیر معتاد ہے اور خارج غیر معتاد ان کے یہاں ناقض وضو نہیں ہے ۔ (۱۸۸) اس لیے وہ وضو لکل صلوٰۃ کو امر تعبدی کے طور پر مستحب کہتے ہیں ۔

بہرحال حضرات شوافع اور مالکیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں "تتوضا لکل صلوٰۃ" اور "تتوضا عند کل صلوٰۃ" کے صیغے وارد ہوئے ہیں ، شوافع اس حکم کو وجوب کیلئے قرار دیتے ہیں ، جبکہ مالکیہ کے یہاں یہ استحباب پر محمول ہے ۔

اور حضرات حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال ترمذی کی اس روایت سے ہے جس میں "توضی لکل صلوٰۃ حتی یجئی لک الوقت" فرمایا گیا ہے ۔ (۱۸۹)

ایسے ہی علامہ عبدالحئی لکھنویؒ نے التعلیق الممجد میں بعض ایسی روایات ذکر کی ہیں جنمیں وضو لوقت کل صلوٰۃ وارد ہوا ہے ۔ (۱۹۰)

بہرکیف یہ روایات محکم اور مفسر ہیں اور شوافع اور مالکیہ نے جو روایات پیش کی ہیں وہ محتمل اور مجمل ہیں ، لہذا ان محتمل روایات کو مفسر روایات پر حمل کیا جائیگا ، چنانچہ "لکل صلوٰۃ" کے معنی جس طرح "لاجل کل صلوٰۃ" کے ہوسکتے ہیں ایسے ہی "لوقت کل صلوٰۃ" کے معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں ، کلام عرب میں لام کا وقت کے معنی میں استعمال عام ہے "اتیتک لصلوٰۃ الظہر" بولتے ہیں اور وقت صلوٰۃ ظہر مراد لیتے ہیں ۔

ایسے قرآن مجید اور احادیث میں بھی لام وقت کے معنی میں استعمال ہوا ہے ، قرآن مجید میں "اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس" فرمایا گیا ہے ۔ (۱۹۱) اور وقت دلوک مراد ہے ، حدیث میں "ان للصلوٰۃ اولا

---

(۱۸۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

(۱۸۹) ترمذی (ج ۱ ص ۳۲) "باب فی المستحاضۃ"۔

(۱۹۰) التعلیق الممجد (ص ۸۱)۔

(۱۹۱) سورۃ بنی اسرائیل ، رقم الآیۃ (۷۸)۔

وآخرا" وارد ہوا ہے - (۱۹۲) اور وہاں وقت صلوۃ کا اول اور آخر مراد ہے، لہذا "تتوضا لوقت کل صلوۃ" کی روایات کو پیش نظر رکھ کر کہا جائیگا کہ "تتوضا لکل صلوۃ" اور "تتوضا عند کل صلوۃ" والی روایات میں بھی وقت صلوۃ ہی مراد ہوگا -

امام طحاوی رحمۃ اللہ نے نظر پیش کی ہے کہ شریعت میں خروج نجاسات کو تو حدث قرار دیا گیا ہے اسی طرح خروج وقت کو بھی حدث کہا گیا ہے، مسح علی الخفین اس کی نظیر موجود ہے لیکن فراغ عن الصلوٰۃ کو کہیں حدث شمار نہیں کیا گیا ہے اور اس کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے کہ وہ حدث اور ناقض وضو ہے، لہذا وضو لوقت کل صلوٰۃ کا اعتبار ہوگا اور خروج وقت کو ناقض کہا جائیگا، جس کی نظیر موجود ہے فراغ عن الصلوٰۃ ناقض وضو نہیں ہوگا جس کی کوئی نظیر موجود نہیں - (۱۹۳)

تنبیہ

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فصل ثانی میں حضرت حمنہ بنت جحش کی روایت میں "وھذا اعجب الامرین الی" فرمایا گیا ہے، یہی جملہ حضرت ام حبیبہ بنت جحش کی روایت میں بھی آیا ہے شراح نے حضرت ام حبیبہ کی روایت میں امرین کی تفسیر غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل کی ہے اور اعجب الامرین کا مصداق جمع بین الصلوٰتین بغسل کو قرار دیا ہے، وہاں پر یہ توجیہ صحیح ہے کیونکہ وہاں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل دونوں کا ذکر موجود ہے، لیکن حضرت حمنہ کی روایت میں جیسا کہ عام طور پر شراح نے حدیث ام حبیبہ والی توجیہ نقل کی ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ یہ دونوں روایتیں الگ الگ ہیں اور حضرت حمنہ کے واقعہ میں کسی بھی روایت کے اندر غسل لکل صلوٰۃ کا ذکر نہیں، اس لیے اس کو امرین میں شمار کرنا کیونکر صحیح ہوگا -

سب سے پہلے اس پر حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تنبیہ کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث حمنہ بنت جحش میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امرین سے مراد یہاں کچھ اور ہے، امر اول میں یہاں تین امور ہیں: اول تحری لستۃ ایام اوسبعۃ ایام اور پھر غلبہ ظن کے بعد جب ستۃ ایام یا سبعۃ ایام گذر جائیں تو دوسرے نمبر پر غسل طہارت عن الحیض اور پھر تیسرے نمبر پر وضو لوقت کل

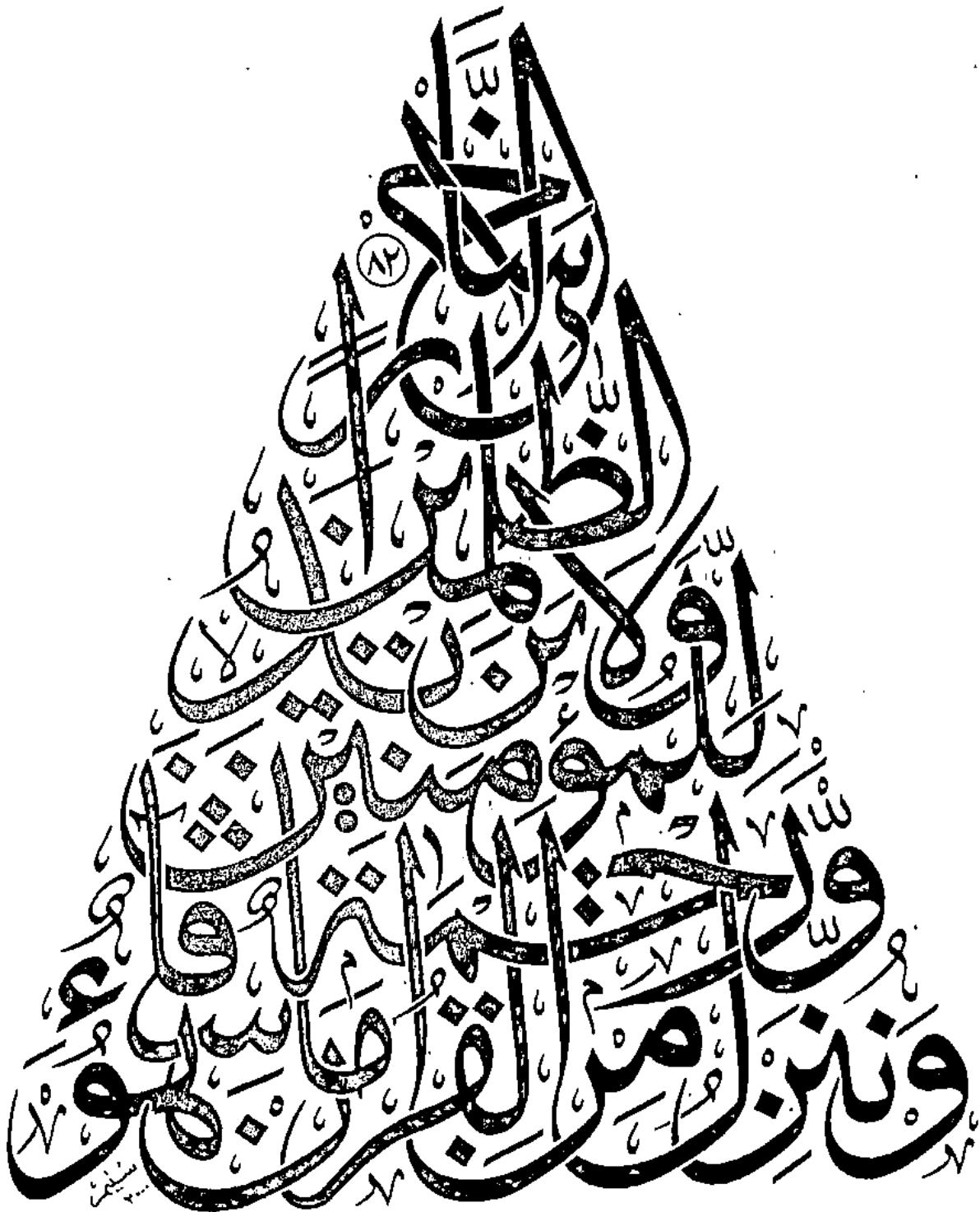
(۱۹۲) ترمذی (ج ا ص ۲۹)-

(۱۹۳) دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ا ص ۷۷)-

صلوٰۃ ثلاثاً وعشرین لیلۃً اواربعاً وعشرین لیلۃً وایامہا ان تین امور کا مجموعہ یہ امر اول ہے اور امر ثانی جمع بین الصلوٰتین بغسل ہے اور اسی امر ثانی کو رسول اللہ ﷺ نے اعجب الامرین کا مصداق قرار دیا ہے چونکہ امر اول میں تحری اور غلبہ ظن پر بنیاد تھی اور امر ثانی میں یقین پر بنیاد رکھی گئی ہے۔ (۱۹۴)

(۱۹۴) دیکھئے حاشیة الكوكب الدری (ج ا ص ١٦١ ، ١٦٢)۔

كتاب الصلاة

وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا (٨٢)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الصلوٰۃ

کتاب الصلوۃ کی ماقبل سے مناسبت

پہلے کتاب الایمان کو بیان کیا، کیونکہ ایمان اصل ہے تمام اعمال کا دارومدار اسی پر ہے، ایمان کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں ہے، اور پھر چونکہ ایمان کے مقتضیات بغیر علم کے معلوم نہیں ہوسکتے اور دوسروں تک نہیں پہنچائے جاسکتے، اس لیے کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم کو بیان کیا، اور پھر بیان کرنا تو صلوۃ کو مقصود تھا، لیکن اس کی ایک شرط طہارت تھی، جو طویل المباحث تھی، اور قاعدہ یہ ہے کہ شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، اس لیے پہلے اس کو بیان کیا، اب صلوۃ کو ذکر کر رہے ہیں۔

نماز کی فرضیت

صلوۃ کی فرضیت قرآن مجید، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے ثابت ہے، اس کی فرضیت کا انکار موجب کفر ہے۔

معراج سے قبل فجر، عصر اور تہجد کی نماز فرض تھی، فجر اور عصر کی نماز کا ذکر قرآن مجید کی اس آیت میں ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ" یہ آیت واقعہ معراج سے پہلے نازل ہوئی اور "قبل طلوع الشمس" میں فجر کی نماز اور "وقبل الغروب" میں عصر کی نماز کی فرضیت کا ذکر کیا گیا ہے۔

تہجد کی فرضیت "یٰاَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا" میں مذکور ہے، پھر لیلۃ المعراج میں پانچ نمازیں فرض کی گئیں اور تہجد کی فرضیت منسوخ کی گئی، معراج کا واقعہ ہجرت سے اٹھارہ ماہ قبل رمضان کی

سترہ تاریخ میں ہفتہ کی رات کو پیش آیا (۱) اس وقت سے صلوۃ کی فرضیت ہوئی۔

لفظ صلوۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظ "صلوۃ" کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد اقوال منقول ہیں:

❶ بعض حضرات نے کہا کہ صلوۃ کے معنی لغۃً دعا کے آتے ہیں (۲) چونکہ نماز کی ہر رکعت کے اندر "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" دعا پڑھی جاتی ہے، اس مناسبت سے ارکان مخصوصہ پر صلوۃ کا اطلاق کیا گیا، نیز یہ بھی واضح رہے کہ صلوۃ کی نسبت جس وقت عباد کی طرف کی جاتی ہے تو اس کے معنی دعا کے ہوتے ہیں اور جس وقت اللہ کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے تو اس کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں۔

❷ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ صلوۃ "صلیت الخشبة بالنار" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کہ میں نے آگ کی تپش سے لکڑی کو سیدھا کیا، تو چونکہ قرآن مجید میں صلوۃ کی صفت "ان الصلوۃ تنهی عن الفحشاء والمنكر" بیان کی گئی ہے اس لیے کہ صلوۃ تقویم نفس میں معین اور مفید ہے، اور نفس کی کجی اس سے دور ہوتی ہے، اس لیے اس پر صلوۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

دو شبہات اور ان کا ازالہ

یہاں پر دو شبے ہوتے ہیں ایک لفظی، دوسرا معنوی۔

❶ شبہ لفظی یہ ہے کہ "صلیت" ناقص یائی ہے اور صلوۃ جس کی جمع صلوٰت آتی ہے ناقص واوی ہے تو پھر یہ دعوی اشتقاق کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

❷ شبہ معنوی یہ ہے کہ بہت سے لوگ نماز پڑھتے ہیں، لیکن نماز ان کی تقویم نفس کا سبب نہیں ہوتی اور ان کی کجی دور نہیں ہوتی، چنانچہ وہ نماز بھی پڑھتے ہیں اور کبائر کے مرتکب بھی ہوتے ہیں۔

شبہ لفظی کا جواب یہ ہے کہ مادہ میں اتحاد اشتقاق صغیر کے لیے تو ضروری ہے لیکن اشتقاق کبیر اور اشتقاق اکبر میں مشتق اور مشتق منہ کے لیے اتحاد فی الترتیب والمادہ ضروری نہیں، اور ہماری مراد صلوۃ کے

---

(۱) دیکھیے شرح النقایہ: ج۱، ص۱۰۸، ۱۰۹۔

(۲) کمافی قولہ تعالی وصل علیهم ان صلوتک سکن لهم، سورۃ التوبۃ، رقم الایۃ (۱۰۳)، وقولہ علیہ السلام اذا دعی احدکم فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائما فلیصل، قال ھشام: والصلوۃ الدعاء، ھذا الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱، ص۳۳۴)۔

اشتقاق "صلیت الخشبة بالنار" سے اشتقاق صغیر نہیں ہے (۳) لہذا یہ اشکال درست نہیں۔

اشتقاق دو لفظوں کے درمیان لفظاً اور معنیً مناسبت کو کہتے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں: ❶ اشتقاقِ صغیر ❷ اشتقاقِ کبیر ❸ اشتقاقِ اکبر، اشتقاق صغیر یہ ہے کہ دو لفظوں کے درمیان حروف میں بھی تناسب ہو اور ترتیب میں بھی جیسے "ضَرب، ضَرب" سے مشتق ہے، اشتقاق کبیر یہ ہے کہ دونوں لفظوں کے درمیان حروف میں تو تناسب ہو لیکن ترتیب میں تناسب نہ ہو جیسے "جبذ، جذب" سے مشتق ہے، اشتقاقِ اکبر یہ ہے کہ دونوں لفظوں کے درمیان مخرج حروف میں تو تناسب پایا جائے لیکن حروف اور ترتیب میں تناسب نہ ہو جیسے نعق، نہق" مشتق ہے۔

شبہ معنوی کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے حقیقتِ صلوۃ اور ایک ہے صورتِ صلوۃ، حقیقت صلوۃ یہ ہے کہ تعدیل ارکان، آداب اور سنن کی رعایت رکھ کر نماز کو ادا کیا جائے، یعنی صلوۃ میں روح صلوۃ بھی موجود ہو تو پھر تقویم نفس کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور اگر تعدیل ارکان، آداب اور سنن کی رعایت نہ رکھی گئی اور نماز میں اس کی روح پیدا نہ ہوئی تو یہ صورت صلوۃ تو ہوگی لیکن حقیقتِ صلوۃ نہیں ہے، لہذا پھر کبائر کا بھی ارتکاب ہوتا ہے اور صحیح مقصود بھی حاصل نہیں ہوتا، چونکہ احکام حقیقت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، اس لیے یہ حکم یعنی تقویم نفس بھی حقیقتِ صلوۃ پر مرتب ہوگا۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ صلوۃ کے "ناھی عن الفحشاء والمنکر" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حکومتوں کے آئین اور قانون میں کچھ دفعات ہوتی ہیں اور ان دفعات کی رُو سے بعض افعال جُرم قرار دیے جاتے ہیں اور یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ فلاں دفعہ فلاں جُرم سے روکتی ہے تو اسی طرح صلوۃ کی حیثیت ایک قانونی دفعہ کی ہے کہ وہ فحشا اور منکرات سے روکتی ہے، تو جس طرح وہ قانونی دفعہ ارتکابِ جرم کے وقت مجرم کا ہاتھ نہیں پکڑ لیتی اسی طرح نماز بھی ارتکابِ کبائر کے وقت آکر مجرم کا ہاتھ نہیں پکڑے گی، لیکن جیسے اس قانونی دفعہ کا جرم سے روکنے والا ہونا درست ہے، اسی طرح نماز کا "ناھی عن الفحشاء والمنکر" ہونا بھی درست ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قرآن مجید کا "اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ" فرمانا اور نماز کا تقویم نفس میں معین ہونا کم از کم ادائے صلوۃ کے وقت تو بہرحال صادق ہے، جب انسان نماز کی ادائیگی میں مشغول ہوتا ہے تو وہ اس وقت تک یقیناً تمام منکرات و فواحش سے محفوظ رہتا ہے، لہذا کوئی اشکال نہ ہوگا۔

---

(۳) دیکھیے عمدة القاری: ج ۴، ص ۳۹۔

● بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ صلوۃ "مصلی" سے ماخوذ ہے مصلی گھوڑ دوڑ کے اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہو، تو چونکہ صلوۃ بھی ارکان خمسہ میں شہادتین کے بعد دوسرے نمبر پر ہے، اس لیے اس کو صلوۃ کا عنوان دیا گیا۔

● بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ صلوۃ "صلوین" سے ماخوذ ہے اور یہ دو رگیں ہیں جو انسان کے کولہوں کے اندر ہوتی ہیں، تو چونکہ نماز میں تحریک صلوین پائی جاتی ہے، اس مناسبت سے اس کو صلوۃ کہتے ہیں، اس کے علاوہ اور بھی کئی اقوال منقول ہیں (۴)۔

اور اصطلاح شرع میں صلوۃ کہتے ہیں ارکان معہودہ اور افعال مخصوصہ کو۔

الفصل الاول

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر رواه مسلم (۵)

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے تو پانچوں نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے رمضان تک، اس کے ان گناہوں کو مٹا دیتے ہیں جو ان کے درمیان ہوتے ہیں۔"

ان اعمال سے صرف صغائر کی معافی ہوتی ہے، کبائر توبہ سے معاف ہوں گے، یا یہ کہ اللہ تعالی محض اپنے فضل سے معاف فرمائیں۔

---

(۴) وقيل اصلها من التعظيم وسميت العبادة المخصوصة صلاة لما فيها من تعظيم الرب، وقيل من الرحمة وقيل من التقرب من قولهم شاة مصلية وهي التي قربت الى النار وقيل من اللزوم وقال الزجاج يقال صلى واصطلى اذا لزم وقيل هي الاقبال على الشئ "انتهى كذا في عمدة القاري" ج ۵ ص ۲۹۔

(۵) الحديث اخرجه مسلم (ج ۱ ص: ۱۲۲) في كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلوة عقبه، والترمذي (ج ۱ ص ۵۲) في كتاب الصلوة، باب في فضل الصلوات الخمس، واحمد في مسنده (ج ۲ ص ۴۰۰)۔

اذا اجتنبت الکبائر

اس جملے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صغائر کی معافی کے لیے اجتناب عن الکبائر شرط ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ حسنات سے صغائر معاف ہونگے، کبائر معاف نہیں ہونگے۔ اور یہی اہل سنت وجماعت کا عقیدہ ہے (۶)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَنَسٍ قَالَ جَاءَ رَجلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ قَالَ وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَصَلَّى مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ قَامَ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِي كِتَابَ اللهِ قَالَ أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ أَوْ حَدَّكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۷)

"حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا کہ یارسول اللہ! مجھ سے ایسا فعل سرزد ہوگیا ہے جس پر حد واجب ہے اس لیے آپؐ مجھ پر حد جاری فرمائیے، راوی کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے حد کے متعلق کچھ دریافت نہیں فرمایا، اور نماز کا وقت آیا اس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ نماز پڑھی، جب آپؐ نماز سے فارغ ہوچکے تو وہ شخص کھڑا ہوا اور پھر عرض کیا کہ یارسول اللہ! مجھ سے ایسا فعل سرزد ہوگیا ہے جو مستوجب حد ہے اس لیے آپؐ میرے بارے میں خدا کا حکم نافذ فرمائیے، آپؐ نے فرمایا کہ کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے؟ اس نے کہا جی ہاں! پڑھی ہے، آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تمہاری خطا معاف فرما دی ہے۔"

(۶) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱، ص ۲۶۲۔

(۷) الحدیث اخرجہ البخاری: (ج۲، ص ۱۰۰۷، ۱۰۰۸) فی کتاب المحاربین، باب اذا اقر بالحد ولم یبین هل للامام ان یستر علیه، ومسلم (ج:۲، ص:۳۵۹) فی کتاب التوبة، باب قوله تعالیٰ: ان الحسنات یذهبن السیئات۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حسنات سے تو صغائر کی معافی ہوتی ہے، اور حد کو واجب کرنے والا گناہ کبیرہ ہوتا ہے، تو پھر آپ نے کیسے فرمایا کہ نماز سے وہ گناہ معاف ہوگیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں وہ گناہ صغیرہ ہی تھا، جس کو آپ نے بذریعہ وحی یا قرائن سے پہچان لیا تھا، اس لیے آپ نے یہ بشارت دی کہ نماز سے تیرا گناہ معاف ہوگیا، لیکن چونکہ وہ صحابیت جیسے عظیم مرتبہ پر فائز تھے اس لیے اس ارتکاب صغیرہ کی وجہ سے ان پر اتنا خوف طاری تھا کہ انھوں نے آپ کے سامنے اس طرح اس کا تذکرہ کیا جیسا کہ واقعی ان سے ایسا گناہ سرزد ہوا ہے جو موجب حد ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حد سے مراد ان کی تعزیر تھی لہذا کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ أَوْصَانِي خَلِيلِي أَنْ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَإِنْ قُطِّعْتَ وَحُرِّقْتَ وَلَا تَتْرُكْ صَلَاةً مَكْتُوبَةً مُتَعَمِّدًا فَمَنْ تَرَكَهَا مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ وَلَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ فَإِنَّهَا مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ (۸)

"حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے دوست (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) نے مجھے یہ وصیت فرمائی تھی کہ تم کسی کو اللہ کا شریک نہ بنانا خواہ تمہارے ٹکڑے ٹکڑے کر کے جلا کیوں نہ دیا جائے، اور جان بوجھ کر فرض نماز نہ چھوڑنا کیونکہ جس نے قصداً نماز چھوڑ دی تو اس سے ذمہ بری ہوگیا، نیز کبھی شراب نہ پینا کیونکہ یہ ہر برائی کی کنجی ہے۔"

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں سوال یہ ہے کہ حالت اضطرار میں تو کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے، بشرطیکہ دل مطمئن بالایمان

(۸) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ (ص ۲۹۲) فی ابواب الفتن، باب الصبر علی البلاء۔

ہو، تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوالدرداءؓ سے یہ کیوں فرمایا کہ شرک نہیں کرنا اگرچہ تمہیں ٹکڑے ٹکڑے کردیا جائے اور جلا دیا جائے، اس سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔

❶ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ خصوصیت پر محمول ہے حضرت ابوالدرداءؓ کو حالتِ اضطرار میں بھی اس کی اجازت نہیں دی گئی۔

❷ یا یہ کہا جائے گا کہ آپ ﷺ نے ابوالدرداءؓ کو عزیمت اور افضل پر عمل کرنے کا حکم دیا، کیونکہ اگر کسی نے اعلاء کلمۃ اللہ کی خاطر باوجود اکراہ کے کلمہ کفر نہیں کہا یہاں تک کہ اس کو قتل کردیا گیا تو وہ شہید ہوگا۔

❸ اور یا یہ کہا جائے گا کہ زبان سے کلمہ کفر و شرک ادا کرنا تو حالتِ اضطرار میں جائز ہے، لیکن دل میں تو عقیدہ کفر کے قبول کرنے کی اجازت نہیں ہے اور یہاں یہی مراد ہے کہ دل میں عقیدہ کفر قبول نہ کرنا، اگرچہ تم ٹکڑے ٹکڑے کردیے جاؤ اور جلا دیے جاؤ (۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۹) دیکھیے مرقاۃ (ج ۲، ص ۱۱۹)۔

باب المواقیت

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطُوْلِهِ مَا لَمْ يَحْضُرِ الْعَصْرُ وَوَقْتُ الْعَصْرِ مَا لَمْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ وَوَقْتُ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ مَا لَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ وَوَقْتُ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلٰى نِصْفِ اللَّيْلِ الْأَوْسَطِ وَوَقْتُ صَلَاةِ الصُّبْحِ مِنْ طُلُوْعِ الْفَجْرِ مَا لَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَأَمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۰)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ظہر کا وقت زوال آفتاب کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت جب تک ہے کہ آدمی کا سایہ اس کے طول کے برابر ہوجائے عصر کے آنے کے وقت تک، اور عصر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک آفتاب زرد نہ ہوجائے اور مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک ہے جب تک شفق غائب نہ ہوجائے اور نماز عشاء کا وقت ٹھیک آدھی رات تک ہے اور نماز فجر کا وقت طلوع فجر سے اس وقت تک ہے جب تک سورج نہ نکل آئے اور جب سورج نکل آئے تو نماز سے باز رہو کیونکہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان نکلتا ہے۔“

---

(۱۰) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱، ص ۲۲۳) فی کتاب المساجد، باب اوقات الصلوات الخمس، وابوداود (ج ۱، ص ۵۸) فی کتاب الصلوٰة، باب المواقیت، والنسائی (ج ۱، ص ۹۰، ۹۱) فی کتاب المواقیت، باب آخر وقت المغرب، واحمد فی مسنده (ج: ۲، ص: ۲۱۰، ۲۲۳)۔

المواقیت

مواقیت میقات کی جمع ہے، میقات اور وقت دونوں کے ایک معنی ہیں، یعنی زمانہ کی ایک مقدار کو کہتے ہیں، اور بعض حضرات نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے کہ وقت تو مطلق وقت کو کہتے ہیں اور میقات اس وقت کو کہا جاتا ہے جس میں کسی عمل کو متعین کردیا گیا ہو، اور وہ وقت محدود ہو، نیز میقات مکان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے (۱۱)۔

اوقات صلوۃ

اب یہاں سے اوقات صلوۃ کو ذکر کیا جارہا ہے، اس پر تو تمام امت کا اتفاق ہے کہ ہر نماز کے لیے خاص وقت مقرر ہے لقولہ تعالی: "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا" (۱۲) چنانچہ امام ابوبکر رازیؒ نے فرمایا ہے کہ اس آیت میں نماز کی فرضیت اور مواقیت دونوں کو بیان کیا گیا ہے اس لیے کہ "کتاباً" کے معنی ہیں "فرضاً" کے اور "موقوتاً" کے معنی ہیں "مفروضا فی اوقات معلومة معينة" (۱۳)۔

لہذا اگر کسی نے وقت سے پہلے نماز ادا کی تو وہ اداء نہیں ہوگی، البتہ تعیینِ اوقاتِ مفروضہ اور اوقاتِ مستحبہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

وقت الظہر

سب سے پہلے وقت ظہر کو ذکر کیا ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وقتِ ظہر کی ابتداء زوالِ شمس کے فوراً بعد سے ہے، البتہ انتہائے وقت ظہر میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ انتہائے ظہر مثلِ اول کے اختتام پر مانتے ہیں (۱۴)، البتہ امام مالک رحمہ اللہ مثلِ اول کے بعد بقدر اربع رکعات وقت مشترک بین الظہر والعصر مانتے ہیں (۱۵)، ان کے نزدیک مثلِ

---

(۱۱) دیکھیے معارف السنن: ج۲، ص۳۔

(۱۲) سورۃ النساء، رقم الآیۃ: ۱۰۳۔

(۱۳) دیکھیے احکام القرآن للجصاص: ج۲/ص۲۶۶۔

(۱۴) دیکھیے عمدۃ القاری، ج۵، ص۳۳۔

(۱۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۲، ص۲۴۰۔

اول کے بعد بقدر اربع رکعات وقت میں اگر ظہر کی نماز ادا کی جائے تو وہ ادا ہی شمار ہوگی اس کو قضاء نہیں کہا جائے گا، اور اگر عصر کو اس وقت ادا کیا جائے تو وہ بھی ادا شمار ہوگی، برخلاف شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کے کہ ان کے نزدیک مثلِ اول کے بعد ظہر ادا کرنا ادا شمار نہ ہوگا بلکہ اس کو قضا کہا جائے گا۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ انتہائے ظہر مثلین تک مانتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے عام طور پر اسی روایت کو علماء نقل کرتے ہیں (۱۶)، لیکن حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت میں امام اعظمؒ سے انتہائے ظہر مثلِ اول پر منقول ہے، اور بعض حضرات نے امام اعظمؒ کا رجوع الی قول الصاحبینؒ بھی نقل کیا ہے (۱۷)

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے دلائل

بہرحال ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کا استدلال انہی روایات سے ہے، جن میں صراحتؒ کے ساتھ مثل اول کا ذکر موجود ہے۔

❶ چنانچہ اسی باب کی فصل اول کی پہلی روایت ہے: "عن عبداللہ بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت الظہر اذا زالت الشمس وکان ظل الرجل کطولہ مالم یحضر العصر"۔

❷ اسی طرح فصلِ ثانی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: "عن ابن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امّنی جبریل عندالبیت مرتین فصلی بی الظہر حین زالت الشمس وکانت قدر الشراک وصلی بی العصر حین صار ظل کل شی مثلہ (الی ان قال) فلما کان الغد صلی بی الظہر حین کان ظلہ مثلہ وصلی بی العصر حین کان ظلہ مثلیہ"۔

اس روایت میں یوم اول میں ظہر کی نماز زوالِ شمس کے فوراً بعد ادا کی گئی اور عصر کی نماز ایک مثل کے فوراً بعد ادا کی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے، پھر دوسرے دن کے متعلق حدیث میں بتلایا گیا ہے کہ ظہر کی نماز کا اختتام مثلِ اول کے اختتام پر ہوا، اور عصر کی نماز کو مثلین پر ادا کیا گیا اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ظہر کا وقت مثلِ اول تک ہے۔

❸ ایسے ہی فصلِ ثالث کی دوسری روایت ہے: "عن عمر بن الخطاب، انہ کتب الی عمالہ: ان اہم

(۱۶) دیکھیے البحر الرائق: ج۱، ص۲۴۵۔

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ج۲، ص۱۱، ۱۲۔

امورکم عندی الصلوۃ، من حفظها وحافظ علیها حفظ دینه ومن ضیعها فهولما سواها اضیع، ثم کتب ان صلوا الظهر ان کان الفی ذراعا الی ان یکون ظل احدکم مثله"۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر سے بھی صاف ظاہر ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہوجاتا ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ وقت مشترک بعد المثل الاول بقدر اربع رکعات کو حدیث امامت جبریل سے ثابت کرتے ہیں، جس کا اوپر بروایت ابن عباسؓ ذکر آچکا ہے، اس روایت میں مذکور ہے کہ یوم اول میں صلوۃ عصر مثل اول پر ادا کی گئی اور پھر یوم ثانی کے متعلق فرمایا گیا ہے: "فلما کان الغد صلی بی الظهر حین کان ظله مثله" تو گویا مثل اول کے اختتام پر یوم اول میں عصر کو ادا کیا گیا اور مثل اول کے اختتام ہی پر یوم ثانی میں ظہر کو ادا کیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ بقدر اربع رکعات وقت ظہر اور عصر میں مشترک ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل

❶ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اسی باب کی فصل اول کی دوسری روایت سے ہے: "عن بریدۃ قال ان رجلاً سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن وقت الصلوۃ فقال له صل معنا هذین یعنی الیومین (الی ان قال) فلما ان کان الیوم الثانی امره فابرد بالظهر فابرد بها فانعم ان یبرد بها۔

اس روایت میں آپؐ نے صلوۃ ظہر کے لیے یوم ثانی میں ابراد کا حکم دیا اور پھر اچھی طرح ابراد کیا، اور اچھی طرح ابراد اسی وقت ہوتا ہے جب گرمی کی شدت کم ہوجائے اور شدت کے اثرات باقی نہ رہیں، اور یقیناً یہ کیفیت حجاز میں ایک مثل کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے، اس لیے مثل اول کے بعد تک ظہر کا وقت رہے گا۔

تنبیہ

حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں امام اعظمؒ کی مسلک کی تائید موجود ہے اور حدیث کا کوئی جز ان کے خلاف نہیں ہے، چنانچہ اس میں عصر کا مثل اول کے بعد مثلین کے اندر ادا کرنا مذکور نہیں ہے۔

❷ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال بخاری کی روایت سے بھی ہے: "عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال: کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال لہ ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جہنم" (۱۸)

اس روایت میں ابراد کا جس قدر اہتمام مذکور ہے وہ بجائے خود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے، اس کے علاوہ "حتی ساوی الظل التلول" بھی نہایت مستحکم دلیل ہے (۱۹)، چونکہ حجاز میں ریتلے ٹیلے عام طور سے چپٹے ہوتے ہیں، اور ان کے سایہ کا ایک مثل کو پہنچنا بہت دیر سے ہوتا ہے، یعنی عام طور سے جب دوسری اشیاء کا سایہ دو مثل کے قریب ہونے کو ہوتا ہے تب کہیں "حتی ساوی الظل التلول" کا تحقق ہوتا ہے، لہذا کہا جائے گا کہ مثلِ اول کے بعد الی آخر المثلین ظہر کا وقت رہتا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ آپؐ نے اکثر اوقات میں مثلِ اول میں صلوۃ ظہر کو ادا کیا ہے۔

مخالفین کی مستدلات کا جواب

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایتوں کا تو ان کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت جس میں امامتِ جبریل کا واقعہ مذکور ہے وہ اپنے بعض اجزاء کے اعتبار سے منسوخ ہے، کیونکہ اس میں مغرب کا وقت دونوں دنوں میں افطار صوم کے وقت بتلایا گیا ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مغرب کا وقت غروب آفتاب کے بعد صرف چار رکعت کی بقدر ہوگا حالانکہ مغرب کا وقت بالاتفاق غروب شفق تک رہتا ہے، اسی طرح پہلے دن عشاء کی نماز شفق کے غائب ہونے پر پڑھی ہے اور دوسرے دن عشاء کی نماز ثلث لیل کے وقت پڑھی ہے، حالانکہ سب کے نزدیک آخر وقت عشاء صبح صادق تک ہے، تو حدیث جبریل جس طرح آخر وقتِ مغرب اور آخر وقتِ عشاء کے حق میں منسوخ ہے اسی طرح آخر وقتِ ظہر کے حق میں بھی منسوخ ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت کو بھی اس جزء میں منسوخ کہیے یا پھر بیانِ اولویت پر حمل کیجیے، دونوں احتمال اس روایت میں موجود ہیں۔

---

(۱۸) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۸۷-۸۸، باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ والاقامۃ۔

(۱۹) قال الحافظ فی فتح الباری: (ج ۲، ص ۲۰) والتلول جمع تل بفتح المثناۃ وتشدید اللام: کل ما اجتمع علی الارض من تراب او رمل او نحوا ذلک، وہی فی الغالب منبطحۃ غیر شاخصۃ فلا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب اکثر وقت الظہر انتہی۔

یاد رہے کہ ان روایات کے لیے ناسخ ابراد والی روایات ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اس میں وقتِ استحباب کے آخر کو بیان کیا گیا ہے ، وقتِ جواز کا آخر مراد نہیں ہے ۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے دیا جاتا ہے ، اس میں ”وقت الظهر اذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله مالم يحضر العصر“ فرمایا گیا ہے ، یہ ”مالم یحضر“ کا اضافہ وقتِ مشترک کے بالکل خلاف ہے ، کیونکہ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب عصر کا وقت آجائے تو ظہر کا وقت باقی نہیں رہتا ، لہذا وقت مشترک ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اور حدیث امامت جبریل میں یہ تاویل کی گئی ہے کہ یوم اول میں مثلِ اول پر عصر کی ابتداء مراد ہے اور یوم ثانی میں مثلِ اول پر ظہر کا اختتام مراد ہے ، لہذا وقت مشترک ثابت نہیں ہوگا۔

البتہ نسائی (۲۰) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت اس صراحت کے ساتھ مذکور ہے جس میں حدیث امامت جبریل والی یہ توجیہ جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے اندر کی گئی ہے کافی نہیں ہوتی تو پھر اس صورت میں کہا جائے گا کہ حضرت جابرؓ کی یہ روایت اپنے اس جزء میں منسوخ ہے ۔

اور اس روایت کے لیے ناسخ وہ روایات ہیں جو صحیح مسلم وغیرہ میں مروی ہیں ، اور یہ روایات حدیث امامت جبریل سے موخر ہیں ، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے : ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صليتم الفجر فانه وقت الى ان يطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صليتم الظهر فانه وقت الى ان يحضر العصر فاذا صليتم العصر فانه وقت الى ان تصفر الشمس فاذا صليتم المغرب فانه وقت الى ان يسقط الشفق فاذا صليتم العشاء فانه وقت الى نصف الليل (۲۱) ۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ کسی بھی دو نمازوں کا وقت مشترک نہیں ہے ۔

وقت العصر

ابتدائے وقت عصر میں وہی اختلاف ہے جو انتہائے وقت ظہر میں مفصلاً گذر چکا ، ائمہ ثلاثہ اور

---

(۲۰) چنانچہ نسائی میں ہے : عن جابر بن عبد اللہ ان جبريل اتى النبى صلى الله عليه وسلم يعلمه مواقيت الصلوة فتقدم جبريل و رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه والناس خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الظهر حين زالت الشمس واتاه حين كان الظل مثل شخصه فصنع كما صنع (الى ان قال) ثم اتاه اليوم الثانى حين كان ظل الرجل مثل شخصه فصنع مثل ما صنع بالامس صلى الظهر (ج ۱ ص ۸۹) اخر وقت العصر ۔

(۲۱) صحیح مسلم : ج ۱ ، ص ۲۲۲ ۔

صاحبین کے نزدیک مثلِ اول کے بعد عصر کی ابتداء شروع ہوجاتی ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قولِ مشہور کے مطابق مثلین کے بعد عصر کی ابتداء ہوتی ہے ، ابتدائے عصر میں اختلاف چونکہ انتہائے ظہر کے اختلاف پر مبنی ہے ، اس لیے وہی دلائل جو اوپر ذکر کیے گئے ہیں، یہاں بھی پیش کیے جاتے ہیں۔

انتہائے عصر ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیکِ غروب شمس پر ہے۔

البتہ حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرار شمس پر ختم ہوجاتا ہے (۲۲) ، ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں "وقت العصر مالم تصفر الشمس" مذکور ہے (۲۳) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عنوان اور اس کے ہم معنی دوسرے عنوانات وقتِ استحباب کی انتہاء پر دال ہیں، کیونکہ اصفرار شمس کے بعد وقتِ مکروہ شروع ہوجاتا ہے۔

وقت المغرب

مغرب کی ابتداء بالاتفاق غروب الشمس کے فوراً بعد سے ہے ، اور انتہاء غروب شفق تک ہے ، لیکن شفق کے معنی میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ شفق بمعنی "الحمرۃ" مراد لیتے ہیں اور یہی مذہب حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت شداد بن اوسؓ اور عبادۃ بن الصامتؓ کا نقل کیا گیا ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام زفرؒ، مزنیؒ، ابن المنذرؒ اور خطابیؒ، شفق بمعنی "البیاض" کا اعتبار کرتے ہیں ، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کا بھی یہی مذہب ہے ، حضرت عمر بن العزیزؒ سے بھی یہی منقول ہے ، نیز مبرد اور ثعلب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (۲۴)

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے دلائل

❶ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ، عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: کانوا یصلون العتمۃ فیما بین ان یغیب الشفق الی ثلث اللیل الاول (۲۵)۔

---

(۲۲) دیکھیے شرح النقایہ: ج ۱ ص ۱۱۲۔

(۲۳) چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے : عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: وقت الظہر مالم تحضر العصر ووقت العصر مالم تصفر الشمس ووقت المغرب مالم یسقط ثور الشفق ووقت العشاء الی نصف اللیل ووقت الفجر مالم تطلع الشمس ، ج ۱ ص ۲۲۳

(۲۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۲۷۰ ۔ ۲۷۱۔

(۲۵) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۱۱۹ ۔ باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغلس۔

"عتمہ" سے مراد صلوۃ عشاء ہے، شفق بمعنی البیاض کا غروب ثلث لیل کے قریب ہوتا ہے اور یہاں پر غیبوبت شفق کو مبتدا اور ثلث لیل کو منتہاء بتایا جارہا ہے اس لئے یقیناً شفق سے "حمرۃ" مراد ہوگی اور کہا جائے گا کہ مغرب کے وقت کی انتہاء اور عشاء کے وقت کی ابتدا شفق بمعنی الحمرۃ کے غروب سے ہوتی ہے، لہذا مغرب کا وقت شفق بمعنی الحمرۃ کے غروب تک رہتا ہے اور اس کے بعد ختم ہوجاتا ہے۔

❷ دوسری دلیل حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتھم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ (۲٦)۔

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ شفق بمعنی البیاض کا غروب ہونا ثلث لیل کے قریب ہے، تو پھر آپ کا یہ "ارشاد کہ مجھے مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں عشاء کی نماز کو ثلث لیل تک مؤخر کرنے کا حکم دیتا" کے کوئی معنی نہیں، کیونکہ ثلث لیل تک تو آپ تاخیر کرتے ہی تھے؛ لہذا کہا جائے گا کہ شفق بمعنی الحمرۃ مغرب کے وقت کی انتہاء ہے اور اس سے ثلث لیل تک صلوۃ عشاء کو مؤخر کرنے کا حکم دینا مقصود ہے۔

❸ تیسری دلیل دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ فاذا غاب الشفق وجبت الصلوۃ (۲۷)۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ شفق سے مراد حمرت ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے دلائل

❶ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے: "اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ" (۲۸) غسق اللیل سے مراد ظلمت کا طاری ہوجانا ہے اور اس کا تحقق بیاض کے بعد ہی ہوسکتا ہے، اس لیے شفق کو بمعنی البیاض لیا جائے گا اور ابتداء عشاء اسی کے بعد ہوگی۔

❷ امام صاحبؒ کی دوسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس کو امام طبرانیؒ نے معجم اوسط میں سند حسن کے ساتھ نقل کیا ہے اس میں ہے: "ثم اذن العشاء حین ذھب بیاض النہار وھو الشفق ثم امرہ فاقام الصلوۃ فصلی" (۲۹)۔

(۲٦) جامع ترمذی: ج ۱، ص ۴۲ ـ باب ماجاء فی تاخیر العشاء الاخرۃ۔

(۲۷) سنن الدارقطنی: ج ۱، ص ۲٦۹ ـ باب فی صفۃ المغرب والصبح، شیخ ابن ہمام نے فتح القدیر ج ۱، ص ۱۹٦، میں اس روایت کے متعلق کہا ہے "قال: البیھقی والنووی الصحیح انہ موقوف علی ابن عمر"، لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

(۲۸) سورۃ بنی اسرائیل: رقم الآیۃ ۷۸۔

(۲۹) دیکھیے مجمع الزوائد: ج ۱، ص ۳۰۴ ـ باب بیان الوقت۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ شفق سے مراد بیاض ہے۔

❸ تیسری دلیل ترمذی میں حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "عن ابی ھریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان للصلوۃ اولاً واخراً (الی ان قال) وان اول وقت العشاء الاخرۃ حین یغیب الافق" (۳۰)۔

یہاں افق کے غائب ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہوجائے۔

❹ ابوداود میں حضرت ابومسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ابن میں ہے: "ویصلی العشاء حین یسود الافق" (۳۱)۔

ظاہر ہے کہ سواد افق کا تحقق جب ہی ہوسکتا ہے کہ بیاض غائب ہوجائے۔

❺ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قیاس نقل کیا ہے (۳۲) کہ فجر کی نماز کا تعلق طلوع آفتاب کے ساتھ ہے اور مغرب کی نماز کا تعلق غروب آفتاب کے ساتھ ہے، فجر میں طلوع صبح صادق کے بعد پہلے بیاض آسمان کے افق پر نمودار ہوتی ہے اور پھر اس کے غائب ہوجانے کے بعد حمرت آتی ہے اور طلوع شمس ہوتا ہے، تو جس طریقہ سے کہ وقت فجر میں بیاض اور حمرت دونوں داخل ہیں، اسی طرح غروب شمس کے بعد اولاً حمرت ہوتی ہے، پھر بیاض نمودار ہوتی ہے تو یہاں بھی وقت مغرب میں بیاض اور حمرۃ دونوں کا اعتبار ہونا چاہیے۔

بہرحال دلائل مختلف ہیں، اور ہر ایک نے اپنے مذہب کے لیے روایات کا سہارا لیا ہے، اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ مغرب کو حمرت کے غائب ہونے سے پہلے ادا کیا جائے اور عشاء کو بیاض کے غائب ہونے کے بعد ادا کیا جائے۔

وقت العشاء

ابتدائے وقت عشاء میں وہی اختلاف ہے جس کا بیان انتہائے وقت مغرب میں گزرا، یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین شفق بمعنی الحمرۃ کے غائب ہونے کے بعد ابتدائے وقت عشاء کے قائل ہیں، اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شفق بمعنی البیاض کے بعد ابتدائے وقت عشاء کے قائل ہیں۔

انتہائے وقت عشاء جمہور کے نزدیک طلوع صبح صادق تک ہے، اگرچہ روایات میں انتہائے وقت

(۳۰) ترمذی: ج۱ص۳۹۔۴۰۔باب منہ۔

(۳۱) ابوداود: ج۱ص۵۷۔باب المواقیت۔

(۳۲) دیکھیے شرح معانی الآثار: ج۱ص۱۰۸۔باب مواقیت الصلوۃ۔

عشاء کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں مختلف روایات کو جمع کر کے یہی ثابت کیا ہے کہ انتہائے وقت عشاء طلوع صبح صادق تک ہے (۳۳)۔

چنانچہ ابن عباسؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ اور ابوسعید خدریؓ کی روایات میں "انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرھا الی ثلث اللیل" مذکور ہے، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرھا حتی انتصف اللیل" مذکور ہے، حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں "انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرھا حتی ذھب ثلثا اللیل" مذکور ہے، اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "اعتم بھا حتی ذھب عامۃ اللیل" مذکور ہے، اسی طرح حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ایک مکتوب جو حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طرف لکھا گیا ہے، اس میں موجود ہے: "وصل العشاء ای اللیل شئت ولا تغفلھا"۔ اور "لیلۃ التعریس" کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے نقل کیا ہے:

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لیس فی النوم تفریط وانما التفریط ان تؤخر صلوۃ حتی یدخل وقت الاخری" (۳۴)۔

ان تمام روایات کو جمع کرنے سے یہی نتیجہ نکالا گیا ہے کہ وقت عشاء الی طلوع الفجر باقی رہتا ہے، ثلث لیل تک کی تاخیر افضل اور مستحب ہے، اور تاخیر الی نصف اللیل جائز بلا کراہت ہے، اور طلوع فجر تک تاخیر جائز مع الکراہت ہے۔

وقت الفجر:

وقت فجر بالاتفاق طلوع صبح صادق سے شروع ہو کر طلوع شمس تک رہتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

فانھا تطلع بین قرنی الشیطان

طلوع شمس اور غروب شمس بین قرنی الشیطان کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

❶ بعض نے کہا کہ قرنی الشیطان سے مراد شیطان کی دو جماعتیں ہیں، جن کو شیطان طلوع اور غروب کے وقت لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے بھیجتا ہے۔

(۳۳) دیکھیے فتح القدیر: ج ۱، ص ۱۹۶ تا ۱۹۷۔
(۳۴) ان تمام روایات کے لیے دیکھیے فتح القدیر: حوالہ بالا۔

❷ بعض نے اس کو باب تمثیل سے قرار دیا ہے کہ شیطان جو عابدین شمس کو عبادت شمس پر برانگیختہ کرتا ہے اور حق سے عناد رکھنے کی طرف دعوت دیتا ہے اس کو ان سینگوں والے جانوروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اپنے سینگوں کے ذریعہ دفاع کرتے ہیں۔

❸ بعض حضرات نے بطور مجاز کے اس سے شیطان کا تسلط اور غلبہ مراد لیا ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت عابدین شمس پر خصوصیت کے ساتھ شیطان کا تسلط رہتا ہے۔

❹ لیکن اکثر حضرات نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ طلوع شمس کے وقت شیطان واقعۃً مطلع شمس کے پاس جاکر کھڑا ہوجاتا ہے، تاکہ جو کفار شمس کی عبادت کرتے ہیں وہ شمس کے لیے سجدہ کرتے وقت اس کے لیے بھی سجدہ کرنے والے ہوجائیں اور جس طرح شمس مسجودلہ ہوتا ہے یہ بھی مسجودلہ بن جائے، یہ شیطان کا ایک فریب ہے جو وہ اپنے نفس کو دیتا ہے، بہرکیف اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع اور غروب کے وقت عبادت کرنے سے منع فرمایا تاکہ تشبہ عابدین شمس کے ساتھ نہ ہوجائے، اور شیطان کو بھی اپنے نفس کو اس قسم کے فریب دینے کا موقع نہ ملے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری روایات کی تائید کی بنا پر اس آخری قول کو مختار قرار دیا ہے (۲۵)۔

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّنِي جِبْرِيلُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ فَصَلَّى بِيَ الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَتْ قَدْرَ الشِّرَاكِ وَصَلَّى بِيَ الْعَصْرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ وَصَلَّى بِيَ الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ وَصَلَّى بِيَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ وَصَلَّى بِيَ الْفَجْرَ حِينَ حَرُمَ الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ عَلَى الصَّائِمِ فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ صَلَّى بِيَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ وَصَلَّى بِيَ الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَيْهِ وَصَلَّى بِيَ الْمَغْرِبَ حِينَ أَفْطَرَ الصَّائِمُ وَصَلَّى بِيَ الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ وَصَلَّى بِيَ الْفَجْرَ فَأَسْفَرَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ هٰذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هٰذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ رَوَاهُ

(۲۵) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱۔

أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۳۶)

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے (کیفیتِ نماز اور اوقاتِ نماز بتانے کے لیے) امام بن کر خانہ کعبہ کے نزدیک مجھے دو مرتبہ نماز پڑھائی، چنانچہ پہلے روز جس وقت سورج ڈھل گیا اور سایہ تسمہ کی مانند تھا تو مجھے ظہر کی نماز پڑھائی اور جس وقت ہر چیز کا سایہ (علاوہ سایہ اصلی کے) اس کے برابر ہوگیا تو عصر کی نماز پڑھائی اور جس وقت روزہ دار روزہ افطار کرتا ہے (یعنی غروب آفتاب کے بعد) تو مغرب کی نماز پڑھائی اور جب شفق غائب ہوگیا تو عشاء کی نماز پڑھائی اور جس وقت روزہ دار کے لیے کھانا پینا حرام ہوجاتا ہے (یعنی طلوع فجر کے بعد) تو فجر کی نماز پڑھائی، اور جب اگلا روز ہوا تو انھوں نے مجھے ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ سایہ ایک مثل ہوگیا، اور عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سایہ دو مثل ہوگیا اور مغرب کی نماز اس وقت پڑھائی جب روزہ دار افطار کرتا ہے اور عشاء کی نماز اس وقت پڑھائی جب تہائی رات ہوگئی تھی اور فجر کی نماز اس وقت پڑھائی جب خوب روشنی ہوگئی تھی، اور پھر (جبرئیل نے) میری طرف متوجہ ہوکر کہا، اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)! یہ وقت آپ سے پہلے کے نبیوں (کی نماز) کا ہے، اور نماز کا وقت انہیں دو وقتوں کے بیچ بیچ ہے"۔

دو اشکالات اور ان کے جوابات

یہاں "امنی جبریل عندالبیت" فرمایا ہے اس پر دو اشکال ہوتے ہیں:

۱۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں جبریل علیہ السلام مفضول ہیں، پھر امامت مفضول للافضل کس طرح درست اور صحیح ہوگی؟

❶ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اصطلاحی امامت مراد نہیں ہے، بلکہ امامت سے مراد ادائے صلوٰۃ کے طریقہ کی تعلیم ہے، لہذا اشکال نہ رہے گا۔

❷ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں حضرت جبریل علیہ السلام کے لیے فضیلت جزئیہ ثابت ہے کہ ان کو اوقاتِ صلوٰۃ کا علم تھا اور آپؐ کو نہ تھا تو جبریل علیہ السلام کو اس لحاظ سے امام بنایا گیا ہے۔

❸ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اول تو امامتِ مفضول للافضل ناجائز نہیں ہے، اس لیے کہ رسول اللہ

(۳۶) الحدیث اخرجه ابوداود (ج ۱، ص ۵۶) فی کتاب الصلاۃ، باب المواقیت، والترمذی (ج ۱، ص ۳۸) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی مواقیت الصلاۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، واحمد (ج ۱، ص ۳۳۳)۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی اقتداء میں نماز پڑھی ہے، اور پھر یہاں وجہ ترجیح کے لیے فضیلت جزئیہ مذکورہ موجود ہے، اس لیے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

۲۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ چونکہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اقتدائے مفترض خلف المتنفل جائز نہیں ہے اور یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فرض تھی اور جبریل علیہ السلام کی نماز نفل تھی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکلف تھے اور جبریل علیہ السلام غیر مکلف تھے، تو یہ اقتدائے مفترض خلف المتنفل کیسے درست ہوئی؟

❶ اس کا جواب یہ ہے کہ جبریل علیہ السلام جبکہ مامور من اللہ تھے تو پھر وہ متنفل کہاں رہے، فرض کی حقیقت یہی تو ہے کہ کسی امر کا انسان اس طرح مکلف ہو کہ نہ تکلیف میں کوئی تردد اور شبہ باقی رہے اور نہ اس کی خلاف ورزی کی اجازت ہو، یہ صورت حضرت جبریل علیہ السلام کے حق میں بھی موجود ہے، لہٰذا ان کو مفترض ہی کہا جائے گا، تو اقتدائے مفترض خلف المفترض ہی ہے نہ کہ خلف المتنفل ہے (۳۷)۔

❷ یا یوں کہیے کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے اور اس وقت اقتدائے مفترض خلف المتنفل جائز تھی، اور بعد میں اس کو منسوخ کردیا گیا۔

❸ یا جیسے پہلے عرض کیا گیا کہ یہ امامت اور اقتداء اصطلاحی معنی میں نہ تھی، بلکہ طریقہ ادائے صلوٰۃ کی تعلیم پر امامت کا اطلاق کیا گیا ہے، لہٰذا سرے سے اشکال ہی وارد نہ ہوگا۔

فصلی بی الظھر حین زالت الشمس،

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ چونکہ دن کی نمازوں میں پہلی نماز فجر کی ہے تو پھر جبریل علیہ السلام نے بجائے فجر کے ظہر کی نماز سے تعلیم کی ابتداء کیوں فرمائی؟

اس کے جواب میں یا تو یہ کہیے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کو بھی تعلیم دینا مقصود تھا (۳۸) اور فجر کے وقت لیلۃ المعراج میں صحابہ کرامؓ کو صلوات خمسہ کی فرضیت کا علم نہ تھا، اس لیے وہ جمع نہیں ہوسکتے تھے، لہٰذا فجر کے بجائے ظہر سے ابتداء کی گئی۔

(۳۷) دیکھیے عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی ج ۱ ص ۲۵۸ ـ ۲۵۹۔

(۳۸) چنانچہ نسائی ج ۱، ص ۸۹ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے اس میں ہے کہ صحابہ کرامؓ بھی آپ کے ساتھ اس نماز میں شریک تھے: ان جبریل اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعلمہ مواقیت الصلوۃ فتقدم جبریل و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلفہ والناس خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی الظھر حین زالت الشمس۔

یا یہ کہیے کہ لیلۃ المعراج میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس میں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ فجر کی نماز ادا کر کے آئے تھے، اس لیے مکہ معظمہ میں پہنچ کر ابتداء ظہر سے کی گئی (۳۹)۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ تفاؤلاً ظہر سے ابتداء فرمائی، کیونکہ ظہور کے معنی غلبہ کے ہیں اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ آپ کا دین تمام ادیان پر غالب آجائے گا (۴۰)۔

هذا وقت الانبياء من قبلك

یہاں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلوات خمسہ انبیاء سابقین اور امم سابقہ پر فرض تھیں، حالانکہ صلوات خمسہ گذشتہ کسی بھی امت پر فرض نہ تھیں، اور صلوۃ عشاء کے متعلق تو حدیث معاذ میں تصریح ہے کہ یہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، چنانچہ اس میں ہے: "اعتموا بهذه الصلوة فانكم قد فضلتم بها على سائر الامم ولم تصلها امة قبلكم" (۴۱)۔

تو اس کے متعلق بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ ہوسکتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام ان اوقات میں بطور نفل کے نماز پڑھتے ہوں اگرچہ وہ ان پر فرض نہ تھیں۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ اگرچہ مجموعہ صلوت خمسہ پہلے کسی نبی پر فرض نہ تھا، لیکن ایک ایک کر کے مختلف انبیاء پر یہ نمازیں فرض رہی ہیں (۴۲) یعنی اگر ایک امت کے لیے ظہر کی نماز تھی تو دوسری کے لیے عصر کی، اور مطلب یہ ہے کہ جن کے ہاں فجر فرض تھی ان کے ہاں فجر کا وقت یہ تھا جن کے ہاں ظہر فرض تھی ان کے ہاں ظہر کا وقت یہ تھا، اور جن کے ہاں عصر تھی یا مغرب تھی ان کے ہاں یہ وقت تھا، ماسوی عشاء کے کہ وہ اسی امت کے ساتھ خاص ہے۔

---

(۳۹) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ج ۳، ص ۲۳۔

(۴۰) دیکھیے مرقاۃ، ج ۲، ص ۱۲۳۔

(۴۱) ابوداود، ج ۱، ص ۶۰-۶۱۔

(۴۲) چنانچہ طحاوی میں ایک روایت ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے: ان آدم عليه السلام لما تيب عليه عند الفجر صلى ركعتين فصارت الصبح وفدى اسحق عليه السلام عند الظهر فصلى ابراهيم عليه السلام اربعا فصارت الظهر وبعث عزير فقيل له كم لبثت فقال يوما فراى الشمس فقال او بعض يوم فصلى اربع ركعات فصارت العصر وقد قيل غفر لعزير عليه السلام وغفر لداود عليه السلام عند المغرب فقام فصلى اربع ركعات فجهد فجلس فى الثالثة فصارت المغرب ثلاثا واول من صلى العشاء الاخرة نبينا صلى الله عليه وسلم، طحاوی، ج ۱، ص ۱۲۰۔

الفصل الثالث

عن ابن شهاب أنّ عمر بن عبد العزيز أخّر العصر شيئًا فقال له عروة أما إنّ جبريل قد نزل فصلّى أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له عمر اعلم ما تقول يا عروة فقال سمعت بشير بن أبي مسعود يقول سمعت أبا مسعود يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نزل جبريل فأمّني فصلّيت معه ثمّ صلّيت معه ثمّ صلّيت معه ثمّ صلّيت معه ثمّ صلّيت معه يحسب بأصابعه خمس صلوات متفق عليه (۴۳)

”حضرت ابن شہاب زہریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے (ایک روز) عصر کی نماز (وقت مختار سے کچھ) تاخیر کرکے پڑھی، حضرت عروۃ نے (جب یہ دیکھا تو) کہا: سمجھ لیجیے ، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑے ہوکر (اول وقت) نماز پڑھائی تھی، حضرت عمرؒ نے فرمایا: عروۃ! ذرا سوچ سمجھ کر کہو کیا کہتے ہو؟ عروۃؒ نے کہا، میں نے حضرت ابو مسعودؓ کے صاحبزادے حضرت بشیر سے سنا انھوں نے کہا میں نے ابو مسعودؓ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ میں نے سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپؐ نے فرمایا! جبرئیل آکر میرے امام بنے میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی، پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی (راوی کہتے ہیں کہ) آنحضرتؐ نے پانچ نمازیں انگلیوں پر گن کر بتائیں۔“

فقال له عمر اعلم ما تقول یا عروة

ظاہر اور متبادر یہی ہے کہ ”اعلم“ صیغہ امر ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ حضرت عروہؒ کو متنبہ

(۴۳) الحديث اخرجه البخاري (ج ۱، ص ۴۵۷) في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ومسلم (ج ۱، ص ۲۲۱) في كتاب الصلوٰة باب اوقات الصلوات الخمس، وابوداود (ج ۱، ص ۵۶، ۵۷) في كتاب الصلوٰة باب المواقيت، والنسائي (ج ۱، ص ۸۰) في كتاب المواقيت، وابن ماجه (ص ۴۹) في ابواب مواقيت الصلاة، ومالك في الموطا (ص ۳۲) واحمد (ج ۵، ص ۲۷۴) ـ

کررہے ہیں کہ اتنی بڑی بات یعنی حدیث امامت جبریل بیان کررہے ہو اور سند کا کہیں ذکر نہیں، چنانچہ فوراً عروہؒ نے "سمعت بشیر بن ابی مسعود یقول سمعت ابا مسعود یقول سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" کہہ کر سند کو ذکر کیا، حضرت عروہؒ کی جلالتِ شان اور رفعت علم و فضل کے باوجود مزید احتیاط فی الروایۃ کے لیے یہ تاکید کی گئی، تاکہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شائبہ تک باقی نہ رہے اگرچہ عمداً نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ جب ان کے والد حضرت زبیرؓ سے قلت روایت کے متعلق پوچھا گیا تو باوجودیکہ سفر اور حضر میں وہ آپؐ کے ساتھ رہتے تھے، تو انھوں نے فرمایا کہ میں نے صرف کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید کے اندیشہ سے احادیث بیان کرنا چھوڑ دیا، کیونکہ بعض روایات میں قیدِ تعمد مذکور نہیں ہے تو ان حضرات کا یہ عمل کمالِ احتیاط فی الروایۃ پر مبنی تھا۔

❷ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کا منشا یہ تھا کہ تم امامتِ جبریل لِرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ذکر کرتے ہو، حالانکہ آپؐ افضل ہیں اور حضرت جبریل مفضول ہیں یہ کیونکر ہوسکتا ہے، چنانچہ عروہؒ نے سند کے ساتھ اس امر کو ثابت فرمایا۔

❸ اور بعض حضرات نے "اَعلَمُ" صیغہ متکلم مضارع معروف ضبط کیا ہے، اس وقت یہ مطلب ہوگا کہ اے عروہؒ جو کچھ تم بیان کررہے ہو میں اس سے بے خبر نہیں (۴۴)۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿ وعن ﴾ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ كَانَ قَدْرُ صَلَاةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ فِي الصَّيْفِ ثَلَاثَةَ أَقْدَامٍ إِلٰى خَمْسَةِ أَقْدَامٍ. وَفِي الشِّتَاءِ خَمْسَةَ أَقْدَامٍ إِلٰى سَبْعَةِ أَقْدَامٍ رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۴۵)

"حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ظہر کا اندازہ گرمیوں میں تین قدم سے پانچ قدم تک اور جاڑوں میں پانچ قدم سے سات قدم تک تھا۔"

صلوۃ ظہر کے لیے صیف میں سایہ اصلی کے علاوہ ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام اور شتاء میں خمسۃ اقدام

(۴۴) بلفظہٖ مرقاۃ، ج۲، ص ۱۲۵۔

(۴۵) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج ۱، ص ۵۸) فی کتاب الصلاۃ، باب وقت صلاۃ الظہر، والنسائی (ج ۱، ص ۸۷، ۸۸) فی کتاب المواقیت، باب آخر وقت الظہر۔

الی سبعۃ اقدام کا اندازہ بیان کیا ہے، چونکہ سردی کے زمانہ میں بالعموم سورج ایک جانب کو مائل ہوجاتا ہے اور اس کی محاذاۃ باقی نہیں رہتی، اس لیے سایہ زائد ہوتا ہے اور گرمی کے زمانہ میں چونکہ سورج راس کی محاذاۃ میں ہوتا ہے اس لیے سایہ کم ہوتا ہے، اسی بنا پر گرمی کے لیے ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام اور سردی کے لیے خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ سایہ کی زیادتی اور کمی اقالیم کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہے، حجاز جو اقلیم ثانی میں واقع ہے وہاں کا حال حدیث میں مذکور ہے یہ ضروری نہیں کہ ہر جگہ کا یہی اندازہ ہو (۴۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

باب تعجیل الصلوٰۃ

اوقات مستحبہ

یہاں سے اوقات مستحبہ کا ذکر کیا جارہا ہے، مغرب اور عشاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے، صلوٰۃ المغرب میں بالاتفاق تعجیل مستحب ہے اور صلوٰۃ العشاء میں بالاتفاق تاخیر الی ثلث اللیل مستحب ہے، البتہ فجر، ظہر اور عصر میں اختلاف ہے۔

وقت الفجر

چنانچہ حضرات حنفیہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک فجر میں اسفار اولیٰ ہے، جبکہ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم تغلیس کو افضل کہتے ہیں (۱) البتہ حنفیہ میں امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے

(۴۶) دیکھیے شرح الطیبی: ج۲، ص۱۶۶۔

(۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱، ص۲۷۸۔

کہ ابتداء فی الغلس اور انتہاء فی الاسفار اولیٰ ہے۔ (۲)

حنفیہ کے دلائل

❶ حنفیہ کا استدلال حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر" (۳)۔

❷ بخاری میں حضرت ابوبرزہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ہے، "وکان (صلی اللہ علیہ وسلم) ینفتل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ" (۴)۔

آپ ؐ کے عہد میں چونکہ مسجد نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں اور چھت بہت نیچی تھی، اس لیے اس میں جلیس کو پہچاننا اسی وقت ممکن تھا جب کہ خوب اسفار ہو چکا ہو۔

❸ ایسے ہی بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال ما رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغیر میقاتھا الا صلوٰتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتھا" (۵)۔

یہاں بالاتفاق "قبل میقاتھا" سے مراد "قبل میقاتھا المعتاد" ہے اور چونکہ آپ ؐ نے مزدلفہ میں فجر کی نماز غلس میں پڑھی تھی (۶) اس لیے کہا جائے گا کہ آپ ؐ کی عادت تو اسفار میں پڑھنے کی تھی مگر آج عادت کے برخلاف غلس میں پڑھی۔

❹ طحاوی میں ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: "ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی شئی ما اجتمعوا علی التنویر" (۷)۔

❺ نیز اوقاتِ صلوۃ میں ادائے صلوۃ کے لیے بالعموم اس کی رعایت کی گئی ہے کہ تکثیر جماعت ہو اور

---

(۲) فقد جعل الامام الطحاوی ہذا المذہب فی شرح معانی الآثار۔ ج ۱، ص ۱۲۶۔ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف و محمد، وقال ابن الہمام فی فتح القدیر۔ ج ۱، ص ۱۹۹۔ بعد ما ذکر قول الطحاوی المذکور، لکن الذی ذکر الاصحاب عن الثلاثۃ ان الافضل ان یبدا بالاسفار و یختم بہ، ونقل الامام الکاسانی فی البدائع۔ ج ۱، ص ۱۲۴۔ قول الطحاوی: ان کان من عزمہ تطویل القراءۃ فالافضل ان یبدا بالتغلیس بہا و یختم بالاسفار وان لم یکن من عزمہ تطویل القراءۃ فالاسفار افضل من التغلیس۔

(۳) رواہ الترمذی: ج ۱ ص ۴۰۔ وقال حدیث حسن صحیح۔

(۴) بخاری: ج ۱، ص ۷۸۔ باب وقت العصر۔

(۵) بخاری: ج ۱، ص ۲۲۸۔

(۶) چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے: "قبل وقتھا بغلس" صحیح مسلم: ج ۱، ص ۴۱۷۔

(۷) طحاوی: ج ۱، ص ۱۲۶۔ باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر ای وقت ھو۔

تکثیرِ جماعت جس طرح اسفار میں ہے غلس میں نہیں ہے۔(۸)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

❶ ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس میں فرمایا گیا ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر بالہاجرۃ (الیٰ ان قال) والصبح کانوا او قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہا بغلس" (۹)۔

❷ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: ان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی الصبح فینصرف النساء متلفعات بمروطہن مایعرفن من الغلس (۱۰)۔

❸ عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ ان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وزید بن ثابت تسحرا فلما فرغا من سحورہما قام نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الصلوٰۃ فصلی قلنا لانس کم کان بین فراغہما من سحورہما ودخولہما فی الصلوٰۃ قال: قدر مایقرأ الرجل خمسین آیۃ (۱۱)۔

❹ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللہ والوقت الاخر عفو اللہ (۱۲)۔

❺ عن ام فروۃ قالت: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟ قال: الصلوٰۃ فی اول وقتہا (۱۳)۔

ان پانچ روایتوں میں سے پہلی تین روایتیں خاص فجر کی تعجیل کے لیے دلیل ہیں اور آخری دو روایتیں مطلق ہر نماز کی تعجیل کے لیے دلیل ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ آپؐ فجر کی نماز غلس میں پڑھتے تھے۔

---

(۸) چنانچہ اس کی تائید حضرت علیؓ کی روایت سے ہوتی ہے: عن علی بن ابی طالب قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکون فی المسجد حین تقام الصلوۃ فاذا رآہم قلیلاً جلس ثم صلی واذا رآہم جماعۃ صلی" اخرجہ الحاکم فی المستدرک: ج۱، ص ۲۰۲۔ وقال ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ" واقرہ الذہبی ایضاً فقال علی شرطہما"۔

(۹) صحیح مسلم: ج۱، ص ۲۳۰۔

(۱۰) صحیح مسلم: حوالہ بالا۔

(۱۱) صحیح بخاری: ج۱، ص ۸۲۔

(۱۲) ترمذی: ج۱، ص ۴۳۔

(۱۳) ابوداود: ج۱، ص ۶۱۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

❶ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابۂ کرامؓ بالعموم تہجد کے پابند تھے ، اس لیے وہاں تکثیر جماعت غلس میں ہوتی تھی، اس بنا پر آپ ؐ نے اُس کو اختیار فرمایا، باقی بعد میں پھر یہ حالت نہ رہی اور تکثیر جماعت اسفار میں ہوتی تھی، اس لیے اسفار کو افضل کہا جائے گا، اگرچہ ذاتی فضیلت غلس میں ہے۔

❷ اور یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت قولی ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت فعلی ہے ، اس لیے ترجیح ظاہر ہے کہ قولی کو ہوگی۔

❸ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے ، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ غلس میں نماز ادا کرنے کا واقعہ ابتدائے اسلام کا ہو اور بعد میں آپ ؐ کی عام عادت اسفار کی رہی ہو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا جواب یہ ہے کہ "مایعرفن من الغلس" سے مراد یا تو معرفتِ شخصی کی نفی ہے اور یا معرفتِ نوعی کی، اگر معرفت شخصی کی نفی مراد ہو تو اس کا سبب چادر میں لپٹا ہوا ہونا ہے نہ کہ غلس ، اور اگر معرفتِ نوعی کی نفی مراد ہے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ غلس مکانی تھا نہ کہ زمانی، چونکہ مسجد نبوی تعمیرِ اول میں تو وسیع اور کشادہ نہ تھی اور اس کی چھت بہت نیچی تھی، پھر چونکہ قبلہ جانب جنوب میں تھا اور مسجد کے دروازے شمالی جانب میں تھے اس لیے مشرق کی طرف سے نور صبح کے اندر آنے کا راستہ نہ تھا، اس وجہ سے یہ غلس پایا جاتا تھا، لہذا اس روایت سے غلسِ زمانی پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث میں "من الغلس" کا اضافہ مُدرج من الراوی ہے ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول نہیں ہے ، ان کا کلام "مایعرفن" پر ختم ہوگیا لیکن راوی نے یہ سمجھا کہ یہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا اس لیے انھوں نے "من الغلس" کا اضافہ کردیا، اس پر قرینہ یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ میں بسندِ صحیح مذکور ہے : "عن عائشة رضی اللہ عنها قالت: کنا نساء المؤمنات یصلین مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح ثم یرجعن الی اهلهن فلا یعرفهن احد' تعنی من الغلس" (۱۴)۔

اس روایت میں "تعنی" کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "من الغلس" حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول نہیں ہے ، بلکہ راوی کا خود اپنا زعم ہے ، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ رمضان کا ہے ، اور رمضان میں

(۱۴) ابن ماجہ: ج ۱ ص ۴۹۔ باب وقت صلوٰۃ الفجر۔

بالعموم آسانی اور سہولت اسی میں ہوتی ہے کہ نماز فجر غلس میں ادا کی جائے، اور تکثیرِ جماعت بھی غلس میں ہوتی ہے، لہٰذا اس سے عام احوال کے لیے استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں وقتِ اول سے مراد وقتِ مختار کا اول ہے، اور وقتِ آخر سے مراد یا تو وقتِ مکروہ ہے یا وقت کا وہ حصہ ہے جس پر وقت کا جواز ختم ہوجاتا ہے، اس لیے یہ حدیث بھی ہمارے خلاف نہ ہوگی، اسی طرح ام فروہ کی روایت میں "الصلوٰۃ فی اول وقتھا" سے مراد وقتِ مختار کا اول لیا جائے گا، چنانچہ خود حضرات شافعیہ عشاء کے بارے میں یہی معنیٰ مراد لیتے ہیں۔

تمام روایتوں کا ایک مجموعی جواب یہ ہے کہ فجر میں تغلیس کا حکم ایک عارض کی وجہ سے تھا وہ یہ کہ چونکہ ابتدائے اسلام میں عورتیں جماعت میں شریک ہوتی تھیں، اس لیے "تستر" کی خاطر نماز غلس میں پڑھی جاتی تھی، لیکن جب عورتوں کو قرار فی البیوت کا حکم دیا گیا اور گھر سے نکلنے کی ممانعت آئی تو وہ عارض زائل ہوگیا، اس لیے حکم اپنی اصل یعنی اسفار کی طرف لوٹ آیا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے جو احادیثِ فعلیہ مروی ہیں وہ آپس میں متعارض ہیں، برخلاف احادیثِ قولیہ کے جو اسفار سے متعلق ہیں جیسے: "اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر" اسی طرح حضرت رافع بن خدیجؓ سے جو یہ روایت مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلال نوّر بصلوٰۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلھم من الاسفار" (۱۵) ان کے لیے کوئی معارض قولی حدیث موجود نہیں ہے، لہٰذا انہی احادیث قولیہ کو ترجیح دی جائے گی، اور انہی پر عمل کیا جائے گا (۱۶)۔

ائمہ ثلاثہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت، "اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر" میں یہ تاویل کرتے ہیں (۱۷) کہ "اسفروا بالفجر" سے مراد فجر کا واضح اور غیر مبہم ہونا ہے، نہ یہ کہ روشنی کا پھیل جانا، مگر ان کی یہ تاویل درست نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث میں آگے چل کر "فانہ اعظم للاجر" فرمایا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ اگر فجر کی وضاحت اور اس کا غیر مبہم ہونا مراد لیا جائے تو لازم آئے گا کہ فجر کے غیر واضح ہونے کی صورت میں جبکہ طلوع صبح صادق مشکوک ہو اس وقت بھی نفس اجر حاصل ہو اور جب یہ شک اور ابہام ختم ہوجائے تو "اعظم للاجر" کا ترتب ہو، حالانکہ فجر کے مشکوک اور مشتبہ ہونے کی حالت

(۱۵) دیکھیے مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۳۱۶۔ باب وقت صلوٰۃ الصبح۔

(۱۶) دیکھیے اعلاء السنن: ج ۲، ص ۲۴، ۲۵۔

(۱۷) چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: وقال الشافعی واحمد واسحٰق: معنی الاسفار ان یضح الفجر فلایشک فیہ ولم یروا ان معنی الاسفار تاخیر الصلوٰۃ، ترمذی ج ۱، ص ۴۰۔

میں نہ یہ کہ نفس اجر نہیں ملتا، بلکہ الٹا گناہ کا اندیشہ ہے، پھر یہ تاویل کیونکر درست ہوگی (۱۸)۔

نیز اس روایت کے بعض دوسرے طرق سے بھی اس تاویل کی نفی ہوتی ہے، چنانچہ نسائی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: "مااسفر تم بالصبح فانہ اعظم بالاجر" (۱۹) ایک روایت میں ہے: "اصبحوابصلوٰۃ الفجر فانکم کلما اصبحتم بہا کان اعظم للاجر" (۲۰) طحاوی کی ایک روایت میں یوں ہے "اصبحوابصلوٰۃ الصبح فما اصبحتم بہا فھو اعظم للاجر" نیز طحاوی ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: "نوروا بالفجر فانہ اعظم للاجر" (۲۱) صحیح ابن حبان میں ہے "اصبحوا بالصبح فانکم کلما اصبحتم بالصبح کان اعظم لاجورکم او لاجرھا" (۲۲)۔

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ فجر میں جتنا زیادہ اسفار کیا جائے اتنا ہی زیادہ اجر ہوگا، لہذا یہ کہنا کہ اسفار سے مراد فجر کا واضح اور غیر مبہم ہونا ہے یہ کسی طرح درست نہیں ہوسکتا (۲۳)۔

صلوٰۃ الظہر

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک سردی کے زمانہ میں تعجیل اور گرمی کے زمانہ میں تاخیر اولی ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ علی الاطلاق سردی ہو یا گرمی تعجیل ظہر کو اولی اور افضل کہتے ہیں، البتہ چار شرطوں کے ساتھ وہ ابراد ظہر کو اولی قرار دیتے ہیں، وہ چار شرطیں یہ ہیں، ❶ گرمی شدید ہو ❷ گرم ممالک ہوں ❸ نماز جماعت کے ساتھ پڑھی جائے ❹ جماعت کے لئے دور سے آنا پڑے۔ (۲۴)

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

❶ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: اذا اشتد الحر فابردوا

(۱۸) دیکھیے فتح القدیر: ج ۱، ص ۱۹۸۔
(۱۹) نسائی: ج ۱، ص ۹۴۔ باب الاسفار۔
(۲۰) دیکھیے المطالب العالیہ: ج ۱، ص ۷۴۔
(۲۱) طحاوی کی ان دونوں روایتوں کے لیے دیکھیے: ج ۱، ص ۱۲۳۔
(۲۲) دیکھیے الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان، ج ۳، ص ۲۲۔ ۲۳۔
(۲۳) اس بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ج ۲، ص ۱۷۔ ۳۴۔
(۲۴) دیکھیے معارف السنن (ج ۲، ص ۴۹) نیز دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۱، ص ۲۷۵)۔

بالصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جھنم (۲۵)۔

❷ عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال: کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال لہ ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جھنم (۲۶)۔

❸ نسائی میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت ہے قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل (۲۷)۔

❹ عن ابی سعید رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جھنم (۲۸)۔

امام شافعیؒ کے دلائل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

❶ عن انس رضی اللہ عنہ قال کنا اذا صلینا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالظھائر سجدنا علی ثیابنا اتقاء الحر (۲۹)۔

❷ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: کان یصلی الھجیر التی تدعونھا الاولی حین تدحض الشمس (۳۰) ای تزول۔

❸ عن جابر رضی اللہ عنہ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظھر بالھاجرۃ (۳۱)۔

❹ عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوقت الاول من الصلوۃ رضوان اللہ والوقت الاخر عفو اللہ (۳۲)۔

❺ عن ام فروۃ رضی اللہ عنہا قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل قال:

---

(۲۵) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۷۷۔

(۲۶) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۸۷۔۸۸۔

(۲۷) نسائی: ج ۱ ص ۸۷۔

(۲۸) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۷۷۔

(۲۹) صحیح بخاری: حوالہ بالا۔

(۳۰) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۷۸۔

(۳۱) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۷۹۔

(۳۲) ترمذی: ج ۱ ص ۴۳۔

الصلوٰۃ فی اول وقتہا (۳۳)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کا جواب:

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ ابتداً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز گرمی کے زمانے میں بھی اول وقت میں ادا کیا کرتے تھے، اس لیے پہلی تین روایتیں حضرت انسؓ، حضرت ابوبرزہؓ اور حضرت جابرؓ کی یہ تمام حدیثیں اسی زمانہ پر حمل کی جائیں گی، اور یہ تینوں روایتیں اور اسی طرح وہ تمام احادیث جن سے تعجیلِ ظہر ثابت ہوتی ہے وہ سب احادیثِ ابراد سے منسوخ ہیں اور اس نسخ کو امام طحاویؒ نے حضرت مغیرہؓ کی روایت سے ثابت کیا ہے: "عن المغیرۃ بن شعبۃ رضی اللہ عنہ قال: صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الظہر بالھجیرۃ ثم قال ان شدۃ الحر من فیح جہنم فابردوا بالصلوٰۃ" (۳۴)۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ابراد بالظہر کا حکم تعجیلِ ظہر سے موخر ہے، بلکہ خلال نے تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ابراد کے آخر الامرین ہونے کی تصریح نقل کی ہے: "وکان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الابراد" (۳۵)۔

نیز حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے، موذن نے وقت ہونے کے بعد اذان دینے کا ارادہ کیا اور آپؐ نے ابراد کا حکم دیا اس نے پھر اذان دینا چاہا اور آپؐ نے پھر ابراد کی تعلیم فرمائی یہاں تک کہ تیسری دفعہ پھر یہی واقعہ پیش آیا، موذن کے اس عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اول وقت ہی میں نماز ادا کرنے کی عادت تھی، لیکن آپؐ نے اس کو بدلا، اور پھر تکثیر جماعت کا مطلوب ہونا بھی اس کی تائید کرتا ہے، ظاہر ہے کہ تعجیل میں شدتِ حر کی وجہ سے تقلیل جماعت ہوگی اور ابراد میں تکثیرِ جماعت ہوگی۔

ایسے ہی حضرت انسؓ کی صحیحین کی روایت: "کنا اذا صلینا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالظہائر سجدنا علی ثیابنا اتقاء الحر" اور حضرت انسؓ کی نسائی کی روایت: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل" ان دونوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلے شدت حر میں نماز ادا ہوتی تھی اور پھر شدتِ حر میں ابراد کو اختیار کیا گیا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ام فروہؓ کی روایات کا جواب یا تو یہ دیا جائے گا کہ یہ ابتداء اسلام پر

(۳۳) ابوداود: ج ۱ ص ۶۱۔
(۳۴) دیکھیے طحاوی: ج ۱ ص ۱۲۹۔
(۳۵) دیکھیے تلخیص الحبیر للحافظ ابن حجرؒ: ج ۱ ص ۱۸۱۔ نیز دیکھیے فتح الباری: ج ۲ ص ۱۷۔

محمول ہیں، یا یہ کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مع قطع النظر عن العوارض ہے، اور یا پھر وقتِ اول سے مراد یہ ہے کہ وقتِ اول جواز کا مراد نہیں بلکہ وقتِ مختار مراد ہے۔

صلوٰۃ العصر

جمہور کے نزدیک صلوٰۃ العصر میں تعجیل مستحب ہے، حنفیہ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک تاخیر الی ماقبل الاصفرار مستحب ہے (۳۶)۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال اول تو قرآن مجید کی آیت سے ہے:

❶ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (۳۷)۔

یہاں قبل طلوع الشمس اور قبل الغروب کے الفاظ سے متبادر یہ ہے کہ فجر کی نماز طلوعِ شمس سے کچھ پہلے اور عصر کی نماز غروب شمس سے کچھ پہلے ادا کی جائے، لہذا یہ آیت فجر میں اولویتِ اسفار پر اور عصر میں تاخیر الی ماقبل الاصفرار پر دال ہوگی، اصفرار شمس کا زمانہ اس لیے مستثنی ہوگا کہ اس کو بالاتفاق وقت مکروہ قرار دیا گیا ہے۔

❷ عن ام سلمة رضی اللہ عنها قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اشد تعجیلا للظهر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منه (۳۸)۔

حدیث کا آخری جملہ ہمارے لیے دلیل ہے کہ تم عصر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت جلدی کرتے ہو، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کو تاخیر سے پڑھتے تھے۔

❸ بخاری میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یصلی الظهر بالهاجرة والعصر والشمس حیة (۳۹)۔

اس روایت میں "والشمس حیة" کا عنوان اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تاخیر تو ہوئی لیکن الی

---

(۳۶) دیکھیے المجموع شرح المهذب: ج۳، ص۵۴۔

(۳۷) سورة ق: الایة: ۳۹۔

(۳۸) ترمذی: ج۱، ص۴۲۔

(۳۹) بخاری: ج۱، ص۸۰۔

ماقبل الاصفرار، کیونکہ "الشمس حیۃ" یہ تاخیر کے وقت ہی بولا جاتا ہے، ورنہ دوپہر میں یہ کوئی نہیں کہتا "الشمس حیۃ" جیسے کہ محاورے میں بھی کہا جاتا ہے کہ میں فلاں مقام پر پہنچا تو سورج اچھا خاصا اونچا تھا اور اس کی روشنی پھیلی ہوئی تھی اس کا مطلب یہی ہے کہ تاخیر ہوگئی تھی۔

❹ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: انما بقاء کم فیما سلف قبلکم من الامم کما بین صلوٰۃ العصر الی غروب الشمس، اوتی اهل التورٰۃ التورۃ فعملوا حتی اذا انتصف النهار عجزوا فاعطوا قیراطا قیراطا، ثم اوتی اهل الانجیل الانجیل فعملوا الی صلوٰۃ العصر ثم عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتینا القران فعملنا الی غروب الشمس فاعطینا قیراطین قیراطین فقال اهل الکتابین ای ربنا اعطیت هولاء قیراطین قیراطین واعطیتنا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا اکثر عملا قال اللہ عزوجل هل ظلمتکم من اجرکم من شئی؟ قالوا لا قال فهو فضلی اوتیه من اشاء (۴۰)۔

اس روایت میں ظہر سے لے کر عصر تک کے وقت کو زائد قرار دیا گیا ہے، اور صلوۃ عصر کے بعد غروب تک کے وقت کو کم بتایا گیا ہے، اگرچہ علما نے اس حدیث کو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی تائید میں پیش کیا ہے اور اس سے یہ ثابت کیا ہے کہ ظہر کا وقت مثلین تک رہتا ہے، اور مثلین کے بعد عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے، چونکہ ظہر کے وقت کو زائد اور عصر کے وقت کو کم کہا ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ اختتام ظہر مثل اول کے بجائے مثلین پر ہو۔

لیکن ہم نے بقول شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس حدیث سے تاخیر عصر پر استدلال کیا ہے چونکہ اہل انجیل کا عمل "فعملوا الی صلوٰۃ العصر" مذکور ہے وقت عصر کا ذکر نہیں صلوۃ عصر کا ذکر ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وقت کے شروع ہونے کے بعد نماز دیر سے ادا کی جاتی ہے، بہرحال اہل قرآن کا اقل عملاً و اکثر اجراً ہونا اسی پر دلالت کرتا ہے کہ حدیث میں ادائے صلوۃ عصر تاخیر کے ساتھ معتبر ہے۔

❺ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس بیان کیا ہے کہ عصر کے بعد چونکہ نوافل کی ممانعت ہے، اس لیے مناسب یہی ہے کہ صلوۃ عصر کی ادائیگی تاخیر سے ہو تاکہ نماز سے پہلے نوافل کے لیے گنجائش زیادہ مل سکے۔

❻ ایسے ہی امام طحاویؒ نے ابوقلابہ سے نقل کیا ہے: "انہ قال: انما سمیت العصر لتعصر، ای لتؤخر" (۴۱) یعنی اس نماز کو نماز عصر اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ تاخیر سے ادا کی جاتی ہے۔

---

(۴۰) بخاری: ج ۱، ص ۷۹۔

(۴۱) دیکھیے شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۱۳۳۔

جمہور کی مستدل روایات

❶ بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى العصر والشمس مرتفعة حيّة فيذهب الذاهب الى العوالى فياتيهم والشمس مرتفعة و بعض العوالى من المدينة على اربعة اميال او نحوه (۴۲)۔

❷ ایسے ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تلك صلوٰة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى اذا كانت بين قرنى الشيطان قام فنقرها اربعا لا يذكر الله فيها الا قليلا (۴۳)۔

اس روایت میں صلوٰۃ عصر کی تاخیر پر تشنیع ہے، تو معلوم ہوا کہ تعجیل اولیٰ ہے۔

❸ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں: كنّا نصلى العصر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تنحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم نطبخ فنا كل لحما نضيجا قبل مغيب الشمس (۴۴)۔

❹ عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى صلوٰة العصر والشمس طالعة فى حجرتى ولم يظهر الفئى بعد (۴۵)۔

❺ اسی طرح ان کا استدلال حدیث ابن عمرؓ اور حدیث ام فروہؓ سے بھی ہے، جن کا ذکر فجر اور ظہر میں پہلے آچکا ہے۔

جمہور کے دلائل کا جواب:

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں "الشمس مرتفعة حية" کا جملہ تعجیلِ صلوٰۃ عصر پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ تاخیر پر دال ہے، کیونکہ اس عنوان کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ نماز کے ادا کرنے میں تاخیر کی گئی، لیکن اتنی تاخیر نہ تھی کہ جرم شمس میں تغیر پیدا ہوجائے۔
رہا اس کے بعد "فيذهب الذاهب الى العوالى فياتيهم والشمس مرتفعة" یہ بھی ہمارے خلاف نہیں، اس لیے کہ اول تو عوالی وہ چھوٹی چھوٹی بستیاں تھیں جو اطراف مدینہ میں آباد تھیں اور مختلف

(۴۲) بخاری: ج ۱ ص ۷۸۔
(۴۳) صحیح مسلم ج: ۱ ص: ۲۲۵۔
(۴۴) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۲۲۵۔
(۴۵) بخاری: ج ۱ ص ۷۸۔

مسافت پر واقع تھیں، ممکن ہے قائل کی مراد وہ عوالی ہوں جو ایک میل یا اس سے کم مسافت پر واقع تھیں۔
نیز اس کی بھی کوئی تصریح نہیں کہ نماز عصر کے بعد عوالی جانے والے لوگ پیدل جاتے تھے یا سواری پر، پھر پیدل جانے والے تیز چلنے والے ہوتے تھے یا آہستہ آہستہ، نیز "فیاتیھم والشمس مرتفعۃ" یہاں "مرتفعۃ" سے مراد بیضاء نقیۃ نہیں ہے، بلکہ جب سورج کے غروب ہونے میں کچھ دیر رہتی ہو تو اس وقت بھی کہا جاتا ہے کہ ابھی سورج اونچا ہے، اس لیے کسی طرح بھی یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں ہے، چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں لکھا ہے (۴۶) کہ ہمارے ایک استاذ تھے جو دار العلوم دیوبند میں مدرس تھے، وہ جمعرات کو مثلین کے بعد عصر کی نماز دار العلوم دیوبند میں پڑھ کر دیوبند سے پیدل روانہ ہوتے اور منگلور جاتے وہاں پہنچ کر مغرب کی نماز پڑھتے تھے، جبکہ دیوبند اور منگلور کا فاصلہ بارہ میل ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں مابعد الاصفرار وقت مکروہ کا ذکر ہے اور ہم خود اسی کے قائل ہیں اس لیے ہمارے خلاف اس حدیث سے استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں جس واقعہ کا ذکر کیا گیا ہے اس کا تمامتر تعلق مہارت اور چابک دستی سے ہے، عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ کا یہ واقعہ ہے کہ عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد وہیں عیدگاہ کے قریب قربانی کی جاتی تھی اور دس پندرہ منٹ جتنی بھی دیر خطبہ میں لگتی تھی، بہرحال خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد اسی قربانی کا پکا ہوا گوشت ان کے لیے تیار رہتا تھا، اور وہ نوش فرماتے تھے، اگرچہ یہ دل اور کلیجی وغیرہ کا گوشت ہوتا تھا لیکن اس کے لیے بھی یہ وقت بہت کم ہے، لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نحر جزور اور اس کی تقسیم اور اس کو پکا لینے اور کھا لینے کا واقعہ بھی غروب شمس سے پہلے ہوجاتا ہو اور نماز بھی حنفیہ کے مذہب کے مطابق تاخیر کے ساتھ وقتِ مستحب میں ادا کی جاتی ہو، اس لیے کہ صلوٰۃ کے بعد غروبِ شمس تک کم از کم ایک گھنٹہ ضرور ہوتا ہے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے متعلق امام طحاویؒ نے یہ فرمایا ہے (۴۷) کہ ان کے حجرے کی دیواریں چونکہ چھوٹی چھوٹی تھیں، اس لیے دھوپ دیر تک صحن میں رہتی تھی، "والشمس فی حجرتھا" سے مراد یہی ہے کہ دھوپ دیر تک باقی رہتی تھی، اس لیے اس سے تعجیل ثابت نہ ہوگی، اور اس کی تائید حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب میں قریب البلوغ

---

(۴۶) فتح الملہم: ج ۲، ص ۲۰۱۔
(۴۷) دیکھیے شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۱۳۲۔

تھا تو اس وقت حجرۂ عائشہ رضی اللہ عنہا کی چھت میرے سر کے قریب ہوتی تھی (۴۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے (۴۹) کہ دھوپ کا دیر تک صحن میں رہنا جبکہ دیواریں چھوٹی ہوں اس وقت ہوتا ہے کہ صحن وسیع ہو اور حجرۂ عائشہ رضی اللہ عنہا کا صحن وسیع نہ تھا۔

لیکن ان کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس کا مدار دیواروں کے چھوٹے اور بڑے ہونے پر ہی ہے، اگر دیواریں چھوٹی ہوں تو صحن چاہے وسیع نہ ہو تب بھی دھوپ دیر تک باقی رہتی ہے (۵۰)۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ام فروہؓ کی روایات کا جواب وہی ہے جو صلوٰۃ فجر اور ظہر میں آچکا ہے، یعنی یا تو وقت مستحب کا اول مراد ہے اور یا یہ حکم مع قطع النظر عن العوارض ہے۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

﴿وعن﴾ أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة وفي رواية للبخاري عن أبي سعيد بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم واشتكت النار إلى ربها فقالت رب أكل بعضي بعضا فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير متفق عليه، وفي رواية للبخاري فأشد ما تجدون من الحر فمن سمومها وأشد ما تجدون من البرد فمن زمهريرها (۱)

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب گرمی کی شدت ہو تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو، بخاری کی ایک روایت حضرت ابو سعیدؓ سے منقول ہے کہ ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو (یعنی ابوہریرہؓ

(۴۸) دیکھیے معارف السنن: ج۲، ص ۶۳۔ (۴۹) دیکھیے فتح الباری: ج۲، ص ۲۶۔ (۵۰) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۵، ص۲۲۔

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری ج ۱، ص ۷۷، فی کتاب مواقیت الصلاۃ، باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر، ومسلم ج ۱، ص: ۲۲۴، فی کتاب المساجد، باب استحباب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر لمن یمضی الی الجماعۃ وینال الحر فی طریقہ، والترمذی ج ۱، ص ۴۰، فی ابواب الصلاۃ، باب ماجاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر وج: ۲: ۸۶، فی ابواب صفۃ جہنم، باب ماجاء ان للنار نفسین، والنسائی ج ۱، ص ۸۷، فی کتاب المواقیت، باب الابراد بالظہر اذا اشتد الحر، وابن ماجہ ص: ۴۹، فی کتاب الصلاۃ، باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر، وص: ۳۲۰، فی ابواب الزہد، باب صفۃ النار، وابوداود ج: ۱، ص ۵۸، ۵۹، فی کتاب الصلاۃ، باب وقت صلاۃ الظہر، ومالک فی الموطا، ص ۱۱، فی جامع الوقوت، باب النہی عن الصلوٰۃ بالہاجرۃ، واحمد فی مسندہ ج: ۲، ص ۴۶۲۔

کی روایت میں تو "بالصلوٰۃ" کا لفظ آیا ہے اور ابوسعیدؓ کی روایت میں "بالظہر" کا لفظ آیا ہے نیز اس روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں) کیونکہ گرمی کی شدت دوزخ کی بھاپ سے ہوتی ہے ، اور (دوزخ کی) آگ نے اپنے رب سے شکایت کی کہ میرے پروردگار! میرے بعض (شعلے) بعض کو کھا گئے ، تو اللہ تعالیٰ نے اسے دو سانس لینے کی اجازت دے دی ، اب وہ ایک سانس جاڑے میں لیتی ہے اور ایک سانس گرمی میں ، گرمی میں جس وقت تمہیں زیادہ گرمی معلوم ہوتی ہے اور جاڑے میں جس وقت تمہیں زیادہ سردی معلوم ہوتی ہے (تو اس کا سبب یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک سانس گرمی اور ایک سانس سردی میں لیتی ہے) اور بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جس وقت تم گرمی کی شدت محسوس کرتے ہو تو اس کا سبب دوزخ کا گرم سانس ہوتا ہے اور جس وقت تم سردی کی شدت محسوس کرتے ہو تو اس کا سبب دوزخ کا ٹھنڈا سانس ہوتا ہے ۔"

فابردوابالصلوٰۃ

بعض حضرات کہتے ہیں کہ "فابردوابالصلوٰۃ" کے معنی ہیں اول وقت میں نماز ادا کرنا، اور یہ ماخوذ ہے "بردالنہار" سے جس کے معنی ہیں اول النہار کے ، لیکن یہ غلط ہے ، اس لیے کہ احادیث میں ابراد سے مراد شدتِ حر میں وقتِ اخیر ہے ، چنانچہ "فان شدۃ الحر من فیح جہنم" جو علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہے اس سے اس تاویل کی نفی ہوتی ہے ، نیز ماقبل میں راوی کا قول "فانعم ان یبردبھا" بھی آچکا ہے اس لیے اس تاویل کی کوئی گنجائش نہیں (۲) ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس روایت پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فاشد ما تجدون من الحرفمن سمومھا واشد ماتجدون من البرد فمن زمھریرھا" فرمایا ہے ، حالانکہ گرمی اور سردی اور ان کی شدت کا تعلق بُعد شمس اور قرب شمس سے ہے اور حدیث میں سموم جہنم اور زمہریر جہنم کو سبب بتلایا ہے ، اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ "لاتزاحم فی الاسباب" ایک امر کے کئی کئی سبب ہوسکتے ہیں، ایک سبب ہمارے تجربات نے متعین کیا ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور ایک سبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے ، وہ بھی برحق ہے ۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے اصلی اور حقیقی سبب تو وہی ہو جو حدیث میں مذکور ہے اور قرب شمس و بُعد شمس درمیان میں واسطہ ہو، اس لیے واسطہ کو سبب کہنا بھی صحیح ہوگا اور حقیقی سبب کو

(۲) دیکھیے لمعات التنقیح: ج ۲ ، ص ۲۳۸ ۔

سبب کہنا بھی درست ہوگا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلَّذِي تَفُوتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص کی عصر کی نماز قضا ہوگئی تو گویا اس کا مال اور اس کے اہل وعیال سب لٹ گئے۔"

الذی تفوتہ صلوٰۃ العصر

فوات صلوۃ العصر کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

❶ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فوات صلوۃ سے مراد غیوبت شمس کی وجہ سے قضاء ہونا ہے۔

❷ بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد اصفرار شمس کی وجہ سے وقت مکروہ میں داخل ہونا ہے۔

❸ اور بعض کہتے ہیں اس سے جماعت کا چھوٹنا مراد ہے۔

ان مذکورہ اقوال میں پہلا قول راجح ہے کیونکہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے: عن ابن عمرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترک العصر حتی تغیب الشمس من غیر عذر فکانما وتر اھلہ ومالہ (۴)۔

وتر اھلہ ومالہ

"وتر اھلہ ومالہ" میں اھلہ ومالہ کو مرفوع بھی پڑھا گیا ہے اور منصوب بھی پڑھا گیا ہے، اگر مرفوع

---

(۳) الحدیث اخرجہ البخاری ج: ۱، ص ۷۸، فی کتاب مواقیت الصلاۃ، باب اثم من فاتتہ العصر، ومسلم ج: ۱، ص ۲۲۶، فی کتاب المساجد، باب التغلیظ فی تفویت صلاۃ العصر، وابوداود، ج: ۱، ص ۶۰ فی کتاب الصلاۃ، باب التشدید فی الذی تفوتہ صلوٰۃ العصر، والترمذی ج: ۱ص ۴۳، فی ابواب الصلاۃ، باب ماجاء فی السھو عن وقت صلاۃ العصر، والنسائی (ج ۱، ص ۸۹) فی کتاب المواقیت، باب التشدید فی تاخیر العصر، وابن ماجہ، ص ۵۰ فی کتاب الصلوٰۃ، باب المحافظۃ علی صلوٰۃ العصر ومالک ص ۷، فی کتاب وقوت الصلوٰۃ، باب جامع الوقوت، والدارمی (ج ۱، ص ۲۰۵) فی کتاب الصلاۃ، باب فی الذی تفوتہ صلاۃ العصر۔

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۳۴۲۔

ہے تو اس صورت میں "وتر" فعلِ مجہول کے لیے نائب فاعل ہوگا، اور اگر منصوب ہے تو پھر یہ "وتر" کے لیے مفعول ثانی ہوگا اور مفعول اول اس میں ضمیر مستتر ہوگی۔

حدیث میں صلوۃ عصر کی تخصیص

یہاں پر صلوۃ عصر کی تخصیص کی وجہ یا تو یہ ہے کہ قول راجح کے مطابق یہی صلاۃ وسطی ہے، چونکہ قرآن مجید کی اس آیت "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوٰةِ الْوُسْطَىٰ" میں صلوۃ وسطی کی محافظت کا حکم بطور خاص دیا گیا ہے، اس لیے حدیث میں بھی اس کو خاص کرکے ذکر کیا گیا۔

اور یا اس لیے کہ چونکہ یہ وقت اشتغال بالبیع والشراء کا وقت ہے اس لیے خصوصیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا گیا اور اس میں اشارہ ہے اللہ تعالی کے اس قول کی طرف: "رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَوٰةِ" (۵)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٦)

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے طلوعِ آفتاب سے پہلے صبح کی نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے صبح کی نماز کو پالیا اور جس نے غروبِ آفتاب سے پہلے عصر کی نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے عصر کی نماز کو پالیا۔"

---

(۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱، ص ۲۷۷۔

(٦) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۸۲) فی کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب من ادرک من الفجر رکعة وباب من ادرک من الصلوٰۃ رکعة، ومسلم (ج ۱، ص ۲۲۱) فی کتاب المساجد، باب من ادرک رکعة من الصلوٰۃ فقد ادرک تلک الصلوٰۃ، والترمذی (ج ۱، ص ۴۵۔ ۴۶) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس، وابوداؤد (ج ۱، ص ۵۹) فی کتاب الصلوٰۃ، باب من ادرک رکعة من الصلوٰۃ فقد ادرکها، والنسائی (ج ۱، ص ۹۴) فی کتاب المواقیت، باب من ادرک رکعة من صلوٰۃ الصبح، وابن ماجه (ص ۵۱) فی کتاب الصلوٰۃ، باب وقت الصلوٰۃ فی العذر والضرورة، ومالک (ص ۷) فی کتاب وقوت الصلوٰۃ، باب من ادرک رکعة من الصلوٰۃ، واحمد (ج ۲، ص ۴۶۲)۔

صلوۃ فجر اور صلوۃ عصر کے دوران طلوع شمس اور غروب شمس ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ائمہ ثلاثہ کا مذہب

اس روایت کے پیش نظر ائمہ ثلاثہ اس کے قائل ہیں کہ فجر اور عصر میں اگر طلوع شمس اور غروب شمس سے قبل فجر اور عصر کو شروع کیا جائے اور درمیان میں طلوع شمس اور غروب شمس ہوجائے تو اتمام صلوۃ کرنا چاہیے نہ عصر فاسد ہوگی اور نہ فجر۔

ائمہ ثلاثہ کی تائید میں اس سے زیادہ واضح حضرت ابوھریرۃؓ کی بخاری کی روایت ہے جو اسی زیربحث روایت کے متصل مذکور ہے، "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ادرک احدکم سجدۃ من صلوۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوتہ واذا ادرک سجدۃ من صلوۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوتہ" ۔

اس حدیث میں "فلیتم صلوتہ" فرمایا گیا ہے، لہذا اتمام صلوۃ کا حکم ہوگا، نہ کہ فساد صلوۃ کا، اور فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک

حضرات حنفیہ کا مسلک اس مسئلہ میں یہ ہے کہ عصر یوم کو تو غروب شمس کے پیش آجانے کے باوجود پورا کیا جائے گا اور فجر میں فساد صلوۃ کا حکم لگایا جائے گا اور قضاء ضروری ہوگی۔

لیکن امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فجر کی طرح عصرِیوم کو بھی فاسد کہتے ہیں، تاکہ بعض حدیث پر عمل اور بعض کا ترک لازم نہ آئے، جبکہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ ایک روایت میں عصر کی طرح فجر کو بھی صحیح کہتے ہیں، مگر انھوں نے یہ قید لگائی ہے کہ جب اثنائے صلوۃ میں طلوع شمس ہوجائے تو طلوع کے وقت ادائے ارکان سے رک جائے، جب طلوع ہوجائے تو پھر مابقی صلوۃ کو پورا کرے (۷)۔

حنفیہ کے نزدیک فجر اور عصر میں فرق کی وجہ

حنفیہ نے جو فجر اور عصر میں فرق بیان کیا ہے کہ فجر میں طلوع شمس کی وجہ سے نماز فاسد ہوجاتی ہے

(۷) دیکھیے شرح النقایہ: ج۱ص ۱۲۱۔

اور عصر میں غروب شمس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوتی، ان دونوں میں صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں مابہ الفرق یہ بتلایا ہے (۸) کہ فجر کا وقت پورا کا پورا کامل ہے اور جزو متصل بالتحریمہ سببِ صلوٰۃ بنتا ہے، لہذا فجر میں تحریمہ سے متصل جو سبب ہے وہ کامل ہے، سبب کامل ہے تو مسبب کا کامل ہونا بھی ضروری ہے، اور طلوع شمس کی وجہ سے جو نقصان اور فساد آیا ہے وہ مسبب کو کامل نہیں چھوڑتا، اس لیے فساد صلوٰۃ کا حکم لگایا جائے گا، برخلاف عصر کے کہ وہاں پورا وقت کامل نہیں ہے، اصفرار کے بعد وقت مکروہ اور ناقص ہوتا ہے اس لیے کہ وہ عبادت شمس کا وقت ہے، لہذا جب غروب شمس سے پہلے تحریمہ منعقد کیا جائے گا اور جزو متصل بالتحریمہ ناقص ہوگا تو سبب کے نقصان کی وجہ سے مسبب کا وجوب بھی ناقص ہوگا، لہذا غروب شمس کی وجہ سے فساد اور نقصان کے پیش آنے پر فساد عصر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ وہ پہلے سے ناقص واجب ہوئی ہے۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ نے حسب ذیل روایات سے استدلال کیا ہے:

❶ عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لایتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبھا (۹)۔

❷ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہانا ان نصلی فیھن او ان نقبر فیھن موتانا حین تطلع الشمس بازغۃ حتی ترتفع وحین یقوم قائم الظہیرۃ حتی تمیل الشمس وحین تضیف الشمس للغروب حتی تغرب (۱۰)۔

❸ عن عبداللہ الصنابحی: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشمس تطلع ومعھا قرن الشیطان فاذا رفعت فارقھا فاذا استوت قارنھا فاذا زالت فارقھا فاذا دنت للغروب قارنھا فاذا غربت فارقھا ونھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوۃ فی تلک الساعات (۱۱)۔

اس قسم کی روایتیں یعنی نہی عن الصلوۃ فی الاوقات الثلاثہ درجہ تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں، اس لیے طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز کی اجازت نہیں دی جائے گی، البتہ صرف عصر یوم کو مستثنیٰ

(۸) شرح وقایہ: ج ۱، ص ۱۴۹۔
(۹) بخاری: ج ۱، ص ۸۲۔
(۱۰) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۷۶۔
(۱۱) نسائی: ج ۱، ص ۹۵۔

کیا گیا ہے، اور اس کی وجہ صدر الشریعہ کے حوالے سے اوپر گزری ہے، باقی دوسری کسی نماز کی اجازت نہ طلوع کے وقت ہوگی نہ غروب کے وقت۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایات کا، تو ان کو ان روایاتِ نہی کی وجہ سے منسوخ قرار دیا جائے گا اور یا ان میں تاویل کی جائے گی، تاویل کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر حائضہ ایسے وقت طاہر ہوجائے کہ غسل حیض کے بعد وہ تحریمہ منعقد کرنے پر قدرت رکھتی ہے، یا ایک رکعت ادا کرنے پر قدرت رکھتی ہے، لیکن پوری نماز ادا نہیں کرسکتی کہ وقت میں اتنی گنجائش نہیں ہے، یا ایسے وقت میں صبی بالغ ہوجائے، یا کافر مسلمان ہوجائے تو حدیث میں ان کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ ان کو اس نماز کی قضاء کرنا لازم ہوگا، باقی یہ حکم فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص نہیں، دوسرے اوقات کا بھی یہی حکم ہے، مگر فجر اور عصر کا اختتام چونکہ نمایاں طور پر ہر ایک کو محسوس ہوتا ہے، اس لیے ان دو اوقات کو ذکر کردیا ہے، احتراز مقصود نہیں۔

لیکن یہ تاویل بخاری کی اس روایت میں جس میں "فلیتم صلوٰتہ" ایسے بیہقی کی وہ روایت جس میں "فلیصل الیہا اخری" (۱۲) کی زیادتی مذکور ہے، نہیں چل سکتی، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے البحر الرائق میں، علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اور مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے الکوکب الدری میں ائمہ ثلاثہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے، اور یہ کہا ہے کہ جس طرح عصر یوم کی صحت تسلیم کی گئی ہے، اسی طرح فجر کو بھی صحیح کہنا چاہیے۔

حضرت گنگوہیؒ نے تو یہ فرمایا (۱۳) کہ روایات نہی سے نہی عن الصلوۃ مستفاد ہے، اور صلوۃ افعال شرعیہ میں سے ہے اور اصول کا قاعدہ ہے کہ "نہی عن الافعال الشرعیہ" صحت کے لیے مقتضی ہوتی ہے اس لیے صحتِ صلوۃ کا حکم ہونا چاہیے بالخصوص جبکہ زیر بحث روایت بھی موجود ہے۔

اور علامہ عثمانیؒ نے یہ فرمایا ہے (۱۴) کہ دراصل تعارض روایات نہی اور آیت قرآنیہ: "وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ" کے درمیان ہے، روایات نہی کا تقاضا یہ ہے کہ عند الطلوع والغروب نماز معتبر نہ ہو، اور "وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ" کا تقاضا یہ ہے کہ اگر پہلے سے نماز شروع کی جاچکی ہے اور درمیان میں طلوع اور غروب ہورہا ہے تو ابطال عمل نہ ہو اور فساد صلوۃ کا حکم نہ لگایا جائے، بہرحال روایات نہی اور یہ آیت متعارض ہیں اور

(۱۲) حدیث پوری یوں ہے: عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا صلی احدکم رکعۃ من صلوۃ الصبح ثم طلعت الشمس فلیصل الیہا اخری، السنن الکبری للبیہقی: ج ۱، ص ۳۷۹۔

(۱۳) دیکھیے الکوکب الدری: ج ۱، ص ۱۰۲۔

(۱۴) دیکھیے فتح الملہم: ج ۲، ص ۱۸۸۔

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت سالم من التعارض ہے اس لیے یہ ہونا چاہیے کہ عین طلوع اور غروب کے وقت نماز شروع کرنے کی اجازت نہ ہو اور اگر نماز پہلے سے شروع کی جاچکی ہے تو پھر فساد کا حکم نہ لگایا جائے، روایات نہی پر بھی عمل ہوجائے گا اور ابوھریرۃؓ کی روایت اور آیت پر بھی عمل ہوجائے گا، بہرحال ان حضرات کی تحقیق کے مطابق فقہائے حنفیہ میں امام ابویوسفؒ کی روایت اولی اور افضل ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا وَفِي رِوَايَةٍ لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذٰلِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۵)

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص نماز پڑھنی بھول جائے یا نماز کے وقت سو جائے (اور نماز رہ جائے) تو اس کا بدل یہی ہے کہ جس وقت یاد آئے پڑھ لے، اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ اس نماز کے پڑھ لینے کے سوا اس کا اور کوئی بدل نہیں ہے"۔

اوقات مکروہۃ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم اور فقہاء کا اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر نسیان یا نوم عن الصلوٰۃ کی وجہ سے کسی کی نماز قضاء ہوگئی اور پھر عین طلوع یا زوال یا غروب کے وقت یاد آیا تو اسی وقت نماز ادا کرلینی چاہیے۔

جبکہ حضرات حنفیہ اوقات ثلاثہ منہیہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتے (۱۶)۔

حنفیہ روایات نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہ سے استدلال کرتے ہیں جن کا ذکر ماقبل میں آچکا ہے۔

(۱۵) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۸۴) فی کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب من نسی صلوٰۃ فلیصل اذا ذکر، ومسلم (ج ۱، ص ۲۴) فی کتاب المساجد، باب قضاء الصلوٰۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضائھا، وابوداود (ج ۱، ص ۶۴) فی کتاب الصلوٰۃ، باب فیمن نام عن صلوٰۃ او نسیھا، والترمذی (ج ۱، ص ۴۳) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی الرجل ینسی الصلوٰۃ، والنسائی (ج ۱، ص ۱۰۰) فی کتاب المواقیت، باب فیمن نسی صلوٰۃ، وابن ماجہ (ص ۵۰) فی کتاب الصلوٰۃ، باب من نام عن الصلوٰۃ او نسیھا، واحمد (ج ۳، ص ۱۰۰)۔

(۱۶) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ج ۱، ص ۴۲۴۔

اسی طرح لیلۃ التعریس کا واقعہ بھی حنفیہ اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں (۱۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر قضاء ہوئی، آپؐ بیدار ہوئے تو سورج طلوع ہورہا تھا، مگر اس حالت میں آپؐ نے نماز ادا نہیں کی، بلکہ وہاں سے کوچ کرنے کا حکم دیا اور فرمایا "فان ھذا منزل حضرنا فیہ الشیطان" اور وہاں سے دور پہنچ کر آگے جاکر نماز ادا کی، اول تو آپؐ کا علی الفور نماز ادا نہ کرنا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ "فکفارتھا ان یصلیھا اذا ذکرھا" کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جیسے ہی یاد آئے فوراً ادا کرے خواہ وقت مکروہ ہو یا غیر مکروہ، نیز آپؐ نے "فان ھذا منزل حضرنا فیہ الشیطان" فرمایا اور دوسری جگہ "ان الشمس تطلع بین قرنی الشیطان" فرمایا ہے، تو جس طرح شیطان کا کسی مکان میں اثر انداز ہونا امساک عن الصلوۃ کا سبب بن سکتا ہے تو اسی طرح جس زمانہ میں سورج طلوع اور غروب بین قرنی الشیطان ہوتا ہے اس کو بھی امساک عن الصلوۃ کا سبب قرار دینا چاہیے۔

حاصل یہ کہ موانع مکانیہ اگر اثر انداز ہوسکتے ہیں تو موانع زمانیہ بھی اثر انداز ہونے چاہئیں، اس لیے کہا جائے گا کہ "فکفارتھا ان یصلیھا اذا ذکرھا" میں "اذا" ظرفیہ کے بجائے شرطیہ ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو، لہذا اس صورت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، لیکن اگر "اذا" کو ظرفیہ کہا جائے تب بھی ظرف موسع مراد ہوگا، اس لیے کہ اگر کسی شخص کو نماز حالت جنابت میں یاد آتی ہے تو آپ اس کو غسل کا حکم دیتے ہیں یا جنابت ہی کی حالت میں جیسے ہی یاد آئے تو علی الفور نماز ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، لہذا جیسے جنابت ایک مانع ہے اسی طرح طلوع شمس اور غروب شمس بھی مانع ہیں، اگر وہ معتبر ہے تو ان کا بھی اعتبار ہونا چاہیے اور وقت میں اتنی گنجائش رکھی جائے کہ موانع صلوۃ مرتفع ہوسکیں۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةً لِوَقْتِهَا الْآخِرِ مَرَّتَيْنِ حَتَّى قَبَضَهُ اللهُ تَعَالَى رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۱۸)

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز آخر

(۱۷) دیکھیے الصحیح للامام مسلم: ج ۱ ص ۲۳۸۔

(۱۸) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۴۳) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی الوقت الاول من الفضل، والحاکم (ج ۱ ص ۱۹۰) فی کتاب الصلوۃ، باب افضل الاعمال الصلوۃ فی اول وقتھا۔

وقت میں دو دفعہ بھی نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ؐ کو وفات دے دی۔ "

حدیث کا مطلب

یعنی اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخیر وقت میں نماز پڑھنا ثابت ہے، لیکن یہ واقعہ ایک مرتبہ سے زیادہ پیش نہیں آیا، بعض نے کہا کہ یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب کہ ایک آدمی نے آکر اوقاتِ صلوۃ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ؐ نے اسے اپنے پاس دو دن ٹھہرنے کا حکم دیا، اور دوسرے دن اخیر وقت میں نماز ادا کی، باقی حدیث امامت جبریل میں جو یہ ہے کہ آپ ؐ نے جبریل امین کی اقتداء میں دوسرے دن اخیر وقت میں نماز پڑھی تو وہ بحث سے خارج ہے۔

یہاں "الامرتین" کے الفاظ بھی مروی ہیں، اس صورت میں ظاہر یہ ہے کہ ایک موقع وہی سوال رجل والا ہوگا اور دوسرا موقع حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت والا واقعہ ہے،

لیکن غالب گمان یہ ہے حدیث مذکور میں جو "مرتین" کی تصریح ہے اس سے تعلم اور تعلیم والے دونوں مواقع میں سے کوئی بھی مراد نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے علاوہ کوئی اور موقع مراد ہے۔

بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے علم کے مطابق نفی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سے ان سے نکاح کیا دو مرتبہ بھی کسی نماز کو وقت اخیر میں ادا نہیں فرمایا۔

واضح رہے کہ یہ سارا کلام حقیقتہً وقت کے آخری حصے تک نماز کو موخر کرنے میں ہے کہ اس کے بعد کوئی وقت ہی نہ رہے، جہاں تک اول وقت سے کچھ تاخیر کا تعلق ہے سو ایسا بہت سے مواقع میں ثابت ہے چنانچہ:

❶ حضرات صحابہ نے ایک مرتبہ سفر میں فجر کی نماز میں حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امام بنالیا، آپ کو قضاء حاجت سے فارغ ہوکر آنے میں دیر ہوگئی تھی، پھر آپ نے عبدالرحمن کی اقتدا ہی میں نماز ادا کی۔

❷ ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ کو لوگوں نے امام بنالیا اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے انہوں نے چاہا کہ پیچھے آجائیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا کہ اپنی جگہ رہو۔

❸ ایسے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض الوفات کے واقعے میں حضرت ابوبکر صدیق ؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھانے کا حکم دیا۔

۴ اسی طرح جس رات کو آپ نے اپنے رب کا دیدار کیا نماز فجر کے لیے نکلنے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر فرمائی اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا واقعہ بیان فرمایا۔

۵ نیز بہت سی احادیث میں ہے کہ جب لوگ جمع ہو جاتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز جلدی پڑھاتے ورنہ کچھ موخر فرماتے وغیرہ ذلک۔ (۱۹)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

باب فضائل الصلوٰۃ

الفصل الاول

❊ عن ❊ عُمَارَةَ بْنِ رُوَيْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَنْ يَلِجَ النَّارَ أَحَدٌ صَلَّى قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا يَعْنِي الْفَجْرَ وَالْعَصْرَ (۲۰)

"حضرت عمارہ بن رویبہؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس نے سورج کے نکلنے اور چھپنے کے پہلے (دو نمازیں) یعنی فجر اور عصر کی پڑھیں تو وہ دوزخ میں ہرگز داخل نہیں ہوگا۔"

دخول نار سے نجات کے لیے اگرچہ تمام نمازوں کی محافظت ضروری ہے لیکن یہاں پر صلوۃ فجر اور صلوۃ

---

(۱۹) فتح الملہم ج ۲ ص ۲۳۹۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۲۲۸) فی کتاب المساجد باب فضل صلاتی الصبح والعصر والمحافظۃ علیھما، وابوداود (ج ۱ ص ۶۱ ـ ۶۲) فی کتاب الصلوٰۃ باب المحافظۃ علی الصلوٰت، والنسائی (ج ۱ ص ۸۴) فی کتاب الصلوٰۃ باب فضل صلاۃ الجماعۃ، واحمد (ج ۴ ص ۱۳۶)۔

عصر کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ چونکہ فجر کا وقت آرام اور میٹھی نیند کا وقت ہے اس وقت اٹھنا نفس پر شاق گزرتا ہے، اور عصر کا وقت اشغال باتجارۃ کا وقت ہے اس لیے جو شخص باوجود مشقت اور مشاغل کے ان دونوں نمازوں کی محافظت کرے گا وہ بطریق اولیٰ دوسری نمازوں کی بھی محافظت کرے گا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فجر اور عصر یہ دونوں شہود ملائکہ کے اوقات ہیں، ان دونوں نمازوں میں ملائکۃ اللیل اور ملائکۃ النہار کا اجتماع ہوتا ہے اور بندوں کے اعمال کو اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کیا جاتا ہے، اس لیے خاص کر ان دونوں نمازوں کا ذکر کیا گیا (۲۱)۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

﴿ وعن ﴾ عَلِيٍّ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمَ الْخَنْدَقِ حَبَسُونَا عَنْ صَلَاةِ الْوُسْطٰى صَلَاةِ الْعَصْرِ مَلَأَ اللّٰهُ بُيُوتَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۲)

"جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خندق کے روز فرمایا کہ (کافروں نے) ہمیں درمیانی نماز یعنی نماز عصر کے پڑھنے سے روکا ہے، اللہ تعالیٰ ان کے گھروں اور قبروں میں آگ بھرے۔"

صلوۃ وسطی

حضرات حنفیہ و حنابلہ اور بہت سے صحابہ کرام و تابعین کے نزدیک صلوۃ وسطی سے مراد صلوۃ عصر ہے۔ مشکوۃ میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایات اسی کی تائید کرتی ہیں۔

---

(۲۱) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۲ ص ۱۸۲۔

(۲۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۲ ص ۵۹۰) فی کتاب المغازی، باب غزوۃ الخندق و (ج ۲ ص ۶۵۰) فی کتاب التفسیر، باب قولہ حافظوا علی الصلوٰت والصلوٰۃ الوسطی، ومسلم (ج ۱ ص ۲۲۶ ـ ۲۲۷) فی کتاب المساجد، باب الدلیل لمن قال الصلوٰۃ الوسطی هی صلوٰۃ العصر، والترمذی (ج ۲ ص ۱۲۷) فی ابواب التفسیر، باب ومن سورۃ البقرۃ، وابوداود (ج ۱ ص ۵۹) فی کتاب الصلوٰۃ، باب فی الصلوٰۃ الوسطی، والنسائی (ج ۱ ص ۸۳) فی کتاب الصلوٰۃ، باب المحافظۃ علی صلوٰۃ العصر، وابن ماجہ (ص ۴۹ ـ ۵۰) فی کتاب الصلوٰۃ، باب المحافظۃ علی صلوٰۃ العصر، واحمد (ج ۱ ص ۷۹)۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ صبح ہے (۲۳)، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایتیں مشکوٰۃ میں اسی کی تائید میں ذکر کی گئی ہیں۔

حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ ظہر کو کہا گیا ہے، اقوال متعدد ہیں شاید ہی کوئی نماز ایسی ہو جس پر صلوٰۃ وسطیٰ کا اطلاق نہ کیا گیا ہو، صلوٰۃ ضحیٰ، اوابین، تہجد، جمعہ، عید، خسوف، کسوف اور جنازہ وغیرہ، کسی نے ایک کو کسی نے دوسری کو صلوٰۃ وسطیٰ کا مصداق بتایا ہے، لیکن روایات سے صلوٰۃ عصر کی تائید جس انداز میں ہورہی ہے اس طرح کسی دوسرے قول کی تائید نہیں ملتی، خود علامہ نوویؒ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: "والذی تقتضیہ الاحادیث الصحیحۃ انہا العصر وھو المختار" (۲۴) حالانکہ علامہ نوویؒ شافعی ہیں، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک صلوٰۃ وسطیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ فجر ہے، مگر اس کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

باب الاذان

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَنَسٍ قَالَ ذَكَرُوا النَّارَ وَالنَّاقُوسَ فَذَكَرُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى فَأُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَأَنْ يُوتِرَ الْإِقَامَةَ قَالَ إِسْمَاعِيلُ فَذَكَرْتُهُ لِأَيُّوبَ فَقَالَ إِلَّا الْإِقَامَةَ. متفق علیہ (۲۵)

"حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صحابہ نے (اذان کی مشروعیت سے پہلے نماز کے وقت

(۲۳) دیکھئے شرح الطیبی ج ۲، ص ۱۸۹۔ (۲۴) دیکھئے المجموع شرح المہذب ج ۳، ص ۶۱۔

(۲۵) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۸۵) فی کتاب الاذان، باب بدء الاذان، وباب الاقامۃ واحدۃ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ، ومسلم (ج ۱، ص ۱۶۴) فی کتاب الصلوٰۃ، باب الامر بشفع الاذان وایتار الاقامۃ الا کلمۃ الاقامۃ فانہا مثناۃ، والترمذی (ج ۱، ص ۴۸) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی افراد الاقامۃ، وابوداؤد (ج ۱، ص ۷۵) فی کتاب الصلوٰۃ، باب فی الاقامۃ، والنسائی (ج ۱، ص ۱۰۳) فی کتاب الاذان، باب تثنیۃ الاذان، وابن ماجہ (ص ۵۲) فی ابواب الاذان والسنۃ فیہا، باب افراد الاقامۃ، واحمد (ج ۳، ص ۱۸۹)۔

کا اعلان کرنے کے سلسلے میں) آگ اور ناقوس کا ذکر کیا بعض لوگوں نے یہود و نصاریٰ کا ذکر کیا (کہ ان کی مشابہت ہوگی) پھر سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو حکم دیا کہ اذان کے کلمات جفت کہیں اور تکبیر کے کلمات ایک ایک مرتبہ کہیں، شیخ اسماعیل فرماتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کا ذکر ایوب سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ لفظ "قد قامت الصلاۃ" دو مرتبہ کہنا چاہیے۔

اذان کے لغوی اور اصطلاحی معنی

اذان کے معنی لغت میں "اعلام" کے ہیں یعنی اطلاع دینے کو اذان کہتے ہیں، کما قال اللہ تعالیٰ: "وَاَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ"۔

اور اصطلاح شرع میں اذان کہتے ہیں: "الاذان اعلام مخصوص بالفاظ مخصوصة فی اوقات مخصوصة" (۲۶) یعنی وہ کلمات مخصوصہ جو اعلام وقت کے لیے دخول وقت کے بعد بلند آواز سے ادا کیے جاتے ہیں، ان کو اذان کہا جاتا ہے۔

اذان کی مشروعیت

اذان کی مشروعیت علی قول البعض قبل الہجرت مکہ میں ہوئی اور اس بارے میں انھوں نے چند روایات ذکر کی ہیں، لیکن جمہور نے اس قول کو رد کیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ان روایات کے متعلق فرمایا کہ "والحق انہ لا یصح شئی من ھذہ الاحادیث" اور فرمایا کہ ابن منذرؒ نے اس پر جزم کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں جب سے نماز فرض ہوئی بغیر اذان کے نماز پڑھتے تھے، یہاں تک کہ آپؐ نے مدینہ منورہ ہجرت کی اور وہاں اس بارے میں مشورہ ہوا (۲۷)۔

پھر جمہور کے آپس میں یہ اختلاف ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے کونسے سال میں ہوئی؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ سنہ ۲ھ میں اذان مشروع ہوئی لیکن جمہور محققین مثلاً علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور حنفیہ میں سے صاحب در مختارؒ کی رائے یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت سنہ ۱ھ میں ہوئی ہے (۲۸)۔

اذان کی مشروعیت اس طرح ہوئی کہ ابتداءً مدینہ منورہ پہنچنے کے بعد صلوۃ جماعت کے لیے جمع کرنے کا اہتمام "الصلوۃ جامعة" کے اعلان سے ہوتا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہؓ سے

---

(۲۶) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۵، ص۱۰۲۔

(۲۷) دیکھیے فتح الباری: ج۲، ص۷۸۔۷۹۔

(۲۸) دیکھیے اوجز المسالک: ج۲، ص۳۔

مشورہ کیا کسی نے ناقوس نصاری اور کسی نے نار یہود کا مشورہ دیا تو یہ مشورہ تو اس لیے رد ہوگیا کہ ناقوس بجانا نصاری کا شعار ہے اور آگ روشن کرنا یہود کا طریقہ ہے، اور بات "الصلوۃ جامعۃ" کے اعلان پر ہی آکر رکی کہ اس اثنا میں عبداللہ بن زید بن عبدربہؓ نے خواب دیکھا، اس میں اذان اور اقامت کا یہ طریقہ مسنونہ بتلایا گیا تھا، حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے صبح آکر جب آپؐ کو اس کی اطلاع کی تو آپؐ نے فرمایا: "انہا الرؤیا حق ان شاء اللہ" اور پھر عبداللہ بن زیدؓ سے فرمایا کہ بلالؓ تم سے بلند آواز والے ہیں ان کو اذان کی تعلیم دو، چنانچہ حضرت بلالؓ نے اذان دی۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ غیرنبی کا خواب کوئی حجتِ شرعیہ نہیں ہے تو پھر کیسے آپؐ نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب پر اذان کو مشروع قرار دیا؟

اس سوال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں: ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کلماتِ اذان کی ترتیب اور عمدگی کو ملاحظہ فرما کر اپنے اجتہاد سے اس کا اجراء فرمایا، جیسا کہ "انہا الرؤیا حق ان شاء اللہ" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے، اور آپؐ کو یہ معلوم تھا کہ اگر اس اجتہاد میں غلطی ہوگی تو من جانب اللہ اصلاح کردی جائے گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق (۲۹) وغیرہ میں ایک روایت مذکور ہے، اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خواب میں کسی نے اذان کی تعلیم دی "فذهب عمر الى النبى صلى الله عليه وسلم ليخبره بالذى راى وقد جاء النبى صلى الله عليه وسلم الوحى بذلك، فماراع عمر الا بلال يؤذن فقال النبى صلى الله عليه وسلم: قد سبقك بذلك الوحى، حين اخبره بذلك عمر رضى الله عنه" یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا خواب سنانے کے لیے پہنچے تو اس وقت بلال رضی اللہ عنہ اذان دے رہے تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضرت بلال کی اذان کی آواز سے خوشگوار حیرت ہوئی جب ان کا یہ تاثر ظاہر ہوا اور پھر خواب کا واقعہ سنایا تو آپ نے فرمایا کہ وحی پہلے آچکی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اذان کی مشروعیت وحی کے ذریعہ سے ہوئی، ان دونوں جوابوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ پہلے آپؐ نے اجتہاد فرمایا ہو اور اس کے بعد وحی سے اس کی تائید ہوگئی ہو۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لیلۃ المعراج میں بیت المقدس کے اندر جبریل امین علیہ السلام نے

---

(۲۹) مصنف عبدالرزاق: ج ۱، ص ۴۵۶، نیز دیکھیے مراسیل ابی داود، ص ۶، "باب ما جاء فی الاذان"۔

اذان کے یہی کلمات کہے تھے، لیکن ان سے آپ ﷺ کو ذہول ہوگیا تھا، جب عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے وہ کلمات سنائے تو آپ ﷺ کو وہ یاد آگئے، اس لیے آپ ﷺ نے ان کو مشروع قرار دیا، تو حقیقت میں اذان کی مشروعیت وحی ہی سے ہوئی ہے۔

مسئلۃ الترجیع فی الاذان

ترجیع کہتے ہیں کہ شہادتین کو دو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ بلند آواز سے کہا جائے۔

حضرات فقہاء کا اختلاف

حضرات حنفیہ، حنابلہ، سفیان ثوری اور اسحاق کے نزدیک اذان میں ترجیع نہیں ہے، یعنی ترجیع نہ سنت ہے نہ مکروہ ہے، البتہ مباح ہے، بغیر ترجیع کے اذان کہنا سنت ہے، اس لیے ان کے یہاں کلمات اذان پندرہ ہیں۔

حضرات شافعیہ اور مالکیہ ترجیع کو سنت کہتے ہیں، مگر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اوائل اذان میں کلمات تکبیر بجائے اربع مرات کے مرتین ادا کیے جائیں گے اس لیے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کلمات اذان سترہ ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں انیس ہیں (۳۰)۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابومحذورۃ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جو اسی باب کی فصل اول کی دوسری روایت ہے: قال: القی علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التاذین ھو بنفسہ فقال: قل اللہ اکبر اللہ اکبر.... الخ۔

یہی ایک روایت مختلف عنوانات سے کتب حدیث میں مذکور ہے کہیں مفصلاً جملہ کلمات اذان کے ساتھ مذکور ہے، جیسا کہ اس مذکورہ روایت میں ہے اور کہیں مجملاً "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے جو اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اذان میں کلمات تکبیر کو مرتین ادا کرنے کے لیے حضرت عبداللہ بن عمر رضی

---

(۳۰) دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ج ۱ ص ۲۴۳۔

اللہ عنہما کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے: قال: کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقامۃ مرۃ مرۃ غیر انہ کان یقول: قدقامت الصلوۃ قد قامت الصلوۃ۔

حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل

❶ حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہؓ کی حدیث سے ہے، اس میں ملک نازل من السماء نے اذان کی تعلیم پندرہ کلمات کے ساتھ دی ہے، اور وہ روایت اس طرح ہے، قال: لما امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالناقوس یعمل لیضرب بہ للناس لجمع الصلوۃ طاف بی وانا نائم رجل یحمل ناقوسافی یدہ فقلت یا عبداللہ اتبیع الناقوس فقال وما تصنع بہ فقلت ندعوبہ الی الصلوۃ قال: افلا ادلک علی ماھو خیر من ذلک فقلت لہ بلی قال: فقال: تقول اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، اشھدان لاالہ الااللہ، اشھدان لاالہ الااللہ، اشھدان محمدا رسول اللہ، اشھدان محمد رسول اللہ، حی علی الصلوۃ، حی علی الصلوۃ، حی علی الفلاح، حی الفلاح، اللہ اکبر اللہ اکبر لاالہ الااللہ (۳۱)۔

چونکہ اذان کی مشروعیت اس خواب سے ہوئی ہے اس لیے اس پر اعتماد زیادہ مناسب ہوگا۔

❷ اذان بلال رضی اللہ عنہ جس قدر روایات کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے تمام میں ترجیع کا ذکر نہیں ہے، خود مشکوۃ میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان کا ذکر اس باب میں دو جگہ کیا گیا ہے، ایک روایت میں "فامر بلال ان یشفع الاذان" ہے اور دوسری روایت میں "کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین" ہے مگر اس میں ترجیع مذکور نہیں۔

"ان یشفع الاذان" سے مراد کلمات اذان دو دو مرتبہ ادا کرنا ہے اور دوسری روایت میں "مرتین مرتین" سے بھی یہی مراد ہے۔

یہ واضح رہے کہ چونکہ مسجد نبوی کے مستقل موذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ ہی تھے اس لیے دوسری روایت میں اذان بلال رضی اللہ عنہ ہی مراد ہے۔

❸ اسی طرح حضرت عبداللہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ جو مسجد نبوی کے دوسرے موذن ہیں ان کی اذان کے کلمات بغیر ترجیع کے نقل ہوئے ہیں۔

---

(۳۱) ابوداود: ج۱، ص ۷۲۔

❹ مسجد قباء کے موذن حضرت سعد القرظی رضی اللہ عنہ کی اذان بھی بغیر ترجیع کے تھی (۲۲)۔
❺ جن روایات میں اجابت اذان بالقول کا ذکر ہے وہاں بھی بغیر ترجیع کلمات اذان کا ذکر ہوا ہے، ان دلائل کے پیش نظر حنفیہ اور حنابلہ ترجیع کو سنت قرار نہیں دیتے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے استدلال کا جواب

حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ "وکان مارواہ تعلیمافظنہ ترجیعا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک غزوہ سے واپس ہورہے تھے، راستہ میں ایک جگہ آپ نے پڑاؤ ڈالا، اور اذان کا اہتمام ہوا، کچھ بچے قریب میں کھیل رہے تھے انہوں نے اذان کو نئی سی چیز سمجھ کر نقل کرنا شروع کردیا آپ نے ان بچوں کو بلا بھیجا، جب یہ حاضر خدمت ہوئے تو آپ نے ان کو اس نقل کے اعادہ کا حکم دیا، ابومحذورہؓ چونکہ سب سے بڑے تھے اس لیے قرعہ فال ان کے نام پر نکلا، انھوں نے کلمات اذان کا اعادہ شروع کیا تو جب یہ شہادتین پر پہنچے چونکہ اب تک ایمان نہیں لائے تھے کفار اور مشرکین کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اختلاف شہادتین ہی میں تھا، اس لیے انھوں نے شہادتین کو آہستہ ادا کیا، تو آپ نے بلند آواز سے ادا کرنے کے لیے مکرر شہادتین کے اعادہ کا حکم دیا، تو یہ درحقیقت بلند آواز سے ادا کرنے کی تعلیم تھی، ترجیع کو اذان کے لیے سنت قرار دینا مقصود نہ تھا، لیکن ابو محذورہؓ نے یہ سمجھا کہ یہ اذان کی سنت ہے اس لیے انھوں نے اذان میں آئندہ بھی ترجیع کو اختیار فرمایا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

رہا یہ سوال کہ پھر انہوں نے ہمیشہ ترجیع کو کیوں اختیار کیا؟ حضرت ابومحذورہؓ سے زائد اس بات کو کہ یہ رفع صوت کی تعلیم ہے یا ترجیع کو سنت بتانا ہے کون سمجھ سکتا ہے؟ جب کہ وہ خود صاحب واقعہ ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابومحذورہؓ کا اپنا بیان اس بات پر شاہد ہے کہ وہ پہلے مسلمان نہ تھے اور ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفرت تھی، لیکن آپ نے محبت آمیز انداز میں ان کے ساتھ معاملہ فرمایا اور شہادتین کا اعادہ کرایا تو ایمان ان کے دل میں گھر کر گیا اور ان کو آپ سے بے پناہ محبت ہوگئی، چنانچہ اس محبت ہی کا اثر تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر ان کی پیشانی کے چند بالوں کو چھوا تھا

(۲۲) دیکھیے اوجز المسالک: ج۲، ص۲۳۔

تو انھوں نے ان کو عمر بھر نہیں کٹوایا، تو اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ ترجیع بحیثیت سنت اذان نہ تھی اس کا مقصد رفع صوت کی تعلیم تھا، لیکن ابو محذورہؓ نے بر بنائے تقاضائے محبت اس ترجیع کو ہمیشہ اذان کے اندر اختیار کیا۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو محذورہؓ کو مسجد حرام کا موذن مقرر کردیا تھا تو چونکہ اہل مکہ عام طور سے نو مسلم تھے، اس لیے ان کے قلوب میں ایمان کو راسخ کرنے کی غرض سے حضرت ابو محذورہؓ شہادتین کو مکرر ادا کیا کرتے تھے، یعنی اس کی بنیاد ایک خاص مصلحت تھی، یا یوں کہیے کہ کفار اور مشرکین کی تبکیت کی وجہ سے ایسا کیا گیا۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ ابو محذورہؓ اس وقت مسلمان تو ہوئے نہیں تھے تو آپؐ نے تکرار شہادتین کا حکم اس لیے دیا تاکہ ایمان ان کے قلب میں راسخ ہوجائے اس لیے اس حدیث سے استدلال درست نہ ہوگا۔

بہرحال اگر ترجیع سنت ہوتی تو مسجد نبوی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو پانچ وقت اذان دی جاتی تھی اس میں ترک ترجیع پر اصرار نہ ہوتا، پھر خلفاء راشدینؓ کے دور میں بھی مسجد نبوی کی اذان بغیر ترجیع رہی ہے۔

اسود بن یزیدؒ اور سوید بن غفلہؒ دونوں تابعی ہیں اور انھوں نے خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے زمانہ کی اذان نقل کی ہیں، لیکن وہاں ترجیع کا ذکر نہیں ہے (۳۳)، اس لیے بقول ابن قدامہؒ حدیث ابو محذورہؓ کو ناسخ اور روایت عبداللہ بن زیدؓ اور روایات حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ کو منسوخ نہیں کہا جاسکتا (۳۴)۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جو بطور استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت پیش کی تھی، اس کا جواب ان روایات سے ہوجاتا ہے جن میں کلماتِ اذان تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، وہاں ابتداء اذان میں کلمات تکبیر اربع مرات منقول ہیں۔

مسئلۃ افراد الاقامۃ

اقامت کے متعلق حضرات فقہاء میں اختلاف ہے، حضرات حنفیہ کے نزدیک کلماتِ اقامت سترہ ہیں، پندرہ کلمات اذان ہیں اور دو مرتبہ "قدقامت الصلوۃ" اس طرح کُل سترہ ہوتے ہیں۔

(۳۳) سوید بن یزید کی روایت دارقطنی میں اس طرح ہے عن الاسود عن بلال قال کان اذانہ واقامتہ مرتین مرتین ج ۱ ص ۲۴۲، اور طحاوی میں روایت کے الفاظ یوں ہیں: ان کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ، نیز سوید بن غفلہ کی روایت بھی طحاوی میں مذکور ہے، عن سوید بن غفلۃ قال سمعت بلالا یوذن مثنی ویقیم مثنی ج ۱ ص ۹۴۔

(۳۴) دیکھیے المغنی ج ۱ ص ۲۴۴۔

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک کلمات اقامت کل گیارہ ہیں، اول تکبیر دو مرتبہ پھر شہادتین اور حیعلتین ایک ایک مرتبہ، پھر "قدقامت الصلوۃ" دو مرتبہ، پھر تکبیر دو مرتبہ اور لاالٰہ الااللّٰہ ایک مرتبہ، اس طرح کل گیارہ کلمات ہوتے ہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ "قد قامت الصلوۃ" کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں، تو ان کے یہاں کلمات اقامت کل دس ہیں (۴۵)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

یہ حضرات حضرت انس رضی اللہ عنہ کی زیر بحث روایت سے استدلال کرتے ہیں، اس میں ہے " فامر بلال ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامۃ" یہاں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایتار اقامت کا حکم دیا گیا ہے، بعض روایات میں "الاالاقامۃ" کا استثنیٰ موجود ہے اور بعض میں نہیں ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان روایات کو لیتے ہیں جن میں استثنیٰ مذکور نہیں ہے، اس لیے وہ "قدقامت الصلوۃ" کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں اور شافعیہ اور حنابلہ استثنیٰ والی روایت کو لیتے ہیں اور کلمات اقامت کو گیارہ قرار دیتے ہیں۔

دوسری روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ہے: "کان الاذان علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرّتین مرّتین والاقامۃ مرّۃ مرّۃ"۔

حنفیہ کے دلائل

❶ حنفیہ کا استدلال حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علّمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ"۔

واضح رہے کہ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اذان کے مسئلہ کا جواب پہلے گزر چکا ہے، اس لیے یہاں پر صرف اقامت کی مقدار سے بحث ہے۔

❷ مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت کے اندر ملک نازل من السماء کی طرف سے اذان اور اقامت دونوں کی تعلیم مذکور ہے، اور اس میں کلمات اذان کی طرح کلمات اقامت بھی تشفیع پر مشتمل ہیں: "انّ عبداللہ بن زید الانصاری جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ رایت فی المنام کان رجلاً قام وعلیہ بردان اخضران علی جذمۃ حائط فاذن مثنی واقام مثنی وقعد قعدۃ قال

(۴۵) حوالہ بالا

فسمع ذلک بلال فقام فاذن مثنی واقام مثنی وقعد قعدۃ (۳۶)۔

❹ سنن دار قطنی وغیرہ میں ہے : "عن الاسود عن بلال قال: کان اذانه واقامته مرّتین مرّتین" (۳۷)۔

❹ ایسے ہی دار قطنی میں ہے "عن عون بن ابی جحیفة عن ابیه انّ بلالاً کان یؤذن للنبی صلی اللہ علیه وسلم مثنی مثنی، ویقیم مثنی مثنی" (۳۸)۔

❺ طحاوی میں حضرت سوید بن غفلہ کی روایت ہے ، فرماتے ہیں ، "سمعت بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی" (۳۹)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

ائمہ ثلاثہ نے حضرت انس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی روایات پیش کی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں حضرت بلالؓ کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا امر ایتار اقامت مذکور ہے ، اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا عمل مذکور ہے ، مگر بات یہیں ختم نہیں ہوجاتی، بلکہ اسود بن یزیدؒ اور سوید بن غفلہؒ کے آثار میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زمانہ صدیق اکبرؓ میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا عمل بیان کیا گیا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایتار اقامت کا حکم دیا گیا، اور عہد رسالت میں ایک زمانہ تک اسی پر عمل رہا، لیکن بعد میں ان کا عمل ایتارِ اقامت کے بجائے تثنیہ اقامت کا ہوا، لہذا عملِ ایتار کو منسوخ اور تثنیہ اقامت کو ناسخ کہا جائے گا، حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے اس کی تائید بھی ہورہی ہے ، چونکہ ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے اور فتح مکہ اخیر میں ہوا ہے اس لیے اس میں تثنیہ اقامت کا ذکر دال علی النسخ ہے ۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامة" میں شفعِ اذان سے مراد یہ ہے کہ کلمات اذان کو دو دو سانس میں ادا کیا جائے اور ایتار اقامت سے مراد یہ ہے کہ دونوں کلمات ایک سانس میں ادا کیے جائیں ، چنانچہ اس پر عمل رہا ہے ، یہی تاویل عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے مگر "الاالاقامة" کا استثنی اس توجیہ کے منافی ہے ۔

---

(۳۶) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۱۰۳۔

(۳۷) سنن دار قطنی: ج ۱، ص ۲۴۲۔ نیز دیکھیے مصنف عبدالرزاق: ج ۱، ص ۴۶۳۔

(۳۸) سنن دار قطنی، حوالہ بالا۔

(۳۹) طحاوی: ج ۱، ص ۹۳۔

اور تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں تشفع اذان سے مراد ترسل ہے، یعنی کلمات اذان کو ٹھیر ٹھیر کر ادا کرے اور ایتار اقامت سے مراد حدر ہے، یعنی کلمات اقامت کو تیزی کے ساتھ ادا کرنا، مگر یہاں بھی "الا الاقامۃ" کا استثنیٰ اس توجیہ کے لیے مانع بنتا ہے۔

اس استثنیٰ کا ایک جواب تو بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ مدرج من الراوی ہے اس لیے یہ معتبر نہیں۔

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ "الا الاقامۃ" کا استثنیٰ ظاہر کلام سے نہیں ہے بلکہ مفہوم کلام سے ہے، وہ اس طرح کہ "ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامۃ" سے سمجھ میں آرہا ہے کہ اذان اور اقامت کے کلمات متحد اور برابر ہیں تو "الا الاقامہ" سے یہ بتادیا کہ نہیں اذان اور اقامت کے کلمات برابر نہیں بلکہ اقامت میں "قدقامت الصلوٰۃ" زائد ہے (۴۰)۔

لہذا حنفیہ کی طرف سے دیے ہوئے یہ دونوں جواب اس استثنیٰ کے اعتبار کے وقت بھی درست ہوجاتے ہیں، لیکن صحیح اور قوی جواب پہلا ہی جواب ہے، چونکہ شراح نے یہ دونوں جواب بھی ذکر کیے ہیں اس لیے ان کو ذکر کردیا گیا، باقی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا جواب ان روایات سے ہوجاتا ہے جن میں "الا الاقامۃ" کا استثنیٰ مذکور ہے۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ بِلَالٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُثَوِّبَنَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ أَبُو إِسْرَائِيلَ الرَّاوِي لَيْسَ هُوَ بِذَاكَ الْقَوِيِّ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ (۴۱)

"حضرت بلال رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ فجر کی نماز کے علاوہ اور کسی نماز میں تثویب نہ کرو۔"

(۴۰) دیکھیے فیض الباری: ج ۲، ص ۱۶۰۔

(۴۱) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱، ص ۴۹) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی التثویب فی الفجر، وابن ماجہ (ص ۵۲) فی ابواب الاذان، باب السنۃ فی الاذان، واحمد (ج ۶، ص ۱۴)۔

تثویب کی قسمیں

تثویب کی دو قسمیں ہیں، ایک تثویب قدیم اور دوسری تثویب جدید، تثویب قدیم اس کو کہتے ہیں کہ اذان فجر میں "حی علی الفلاح" کے بعد دو مرتبہ "الصلوٰۃ خیر من النوم" کا اضافہ کیا جائے، یہ سنت ہے اور "لاتثوبن فی شئی من الصلوات الا فی صلوٰۃ الفجر" میں اسی کا استثنی کیا گیا ہے۔

دوسری تثویب جدید ہے یعنی اذان اور اقامت کے درمیان موذن "الصلوۃ، الصلوۃ" یا الصلوۃ جامعۃ" پکار پکار کر لوگوں کو نماز کے لیے جمع کرے، اس کو بدعت اور مکروہ کہا گیا ہے۔

البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی اور مفتی وغیرہ کے لیے جو امور مسلمین میں مشغول رہتے ہیں اس کی گنجائش رکھی ہے کہ انہیں نماز کے وقت اطلاع کرکے بلا سکتے ہیں، بہرحال اگر بغیر اہتمام اور تکلف کے اطلاع جماعت کسی عنوان سے کردی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، فقہاء کرام نے جس تثویب کو مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے اس سے مراد وہ خاص صورت ہے جس میں تصنع اور تکلف پایا جاتا ہے، مثلاً امراء مسلمین کے دور میں یہ رواج ہوگیا تھا کہ اذان کے بعد موذن حاضر خدمت ہوکر "السلام علیکم ایھا الامیر و رحمۃ اللہ و برکاتہ الاقد حانت الصلوٰۃ" ایک لمبی چوڑی عبارت پڑھتا تھا اور اس طرح نماز کی اطلاع دیا کرتا تھا، اس پُر تکلف طریق کو مکروہ کہا گیا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِبِلَالٍ إِذَا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ وَإِذَا أَقَمْتَ فَاحْدُرْ وَاجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الْآكِلُ مِنْ أَكْلِهِ وَالشَّارِبُ مِنْ شُرْبِهِ وَالْمُعْتَصِرُ إِذَا دَخَلَ لِقَضَاءِ حَاجَتِهِ وَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْمُنْعِمِ وَهُوَ إِسْنَادٌ مَجْهُولٌ (۴۲)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جب تم اذان کہو تو ٹھہر

(۴۲) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۴۸ ـ ۴۹) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الترسل فی الاذان، والحاکم (ج ۱ ص ۲۰۴) فی کتاب الصلوٰۃ، باب اذا اذنت فترسل فی اذانک۔

ٹھہر کر کہا کرو اور جب تکبیر کہو تو جلدی جلدی کہا کرو، اذان اور تکبیر کے درمیان اتنا وقفہ کیا کرو کہ کھانے والا اپنے کھانے سے، پینے والا اپنے پینے سے اور قضائے حاجت کو جانے والا اپنی حاجت سے فارغ ہو جائے، اور اس وقت تک نماز کے لیے کھڑے نہ ہو جب تک مجھے (نماز پڑھانے کے لیے آتا ہوا) نہ دیکھ لو۔"

یہ ارشاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ماسوی المغرب کے لیے ہے، چونکہ مغرب میں بالاتفاق تعجیل مستحب اور موکد ہے اس لیے وہاں اذان اور اقامت میں فصل نہ ہوگا۔

ولاتقوموا حتی ترونی

یہ خطاب یا تو قوم سے ہے تب تو اس کے معنی ہیں کہ میرے آنے سے پہلے کھڑا ہونا بلاوجہ اپنے آپ کو تعب میں ڈالنا ہے، اس لیے پہلے سے نہ کھڑے ہوا کریں۔

اور یا یہ خطاب موذنین کے لیے ہے اور منشاء یہ ہے کہ میرے آنے سے قبل اقامت نہ کہی جائے اور کھڑے نہ ہوا کرو، چونکہ اس صورت میں ایک قسم کا تقاضا اور ایک طرح امام پر جبر کرنا ہے، اس لیے یہ مناسب نہیں ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ زِيَادِ بْنِ الْحَارِثِ الصُّدَائِيِّ قَالَ أَمَرَنِي رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ أُذِّنَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَأَذَّنْتُ فَأَرَادَ بِلَالٌ أَنْ يُقِيمَ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَخَا صُدَاءٍ قَدْ أَذَّنَ وَمَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۴۳)

"حضرت زیاد بن حارث صدائی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فجر کی نماز کے لیے اذان کہنے کا حکم دیا، چنانچہ میں نے اذان کہی، پھر حضرت بلال نے تکبیر کہنی چاہی تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صدائی بھائی نے اذان کہی تھی اور جو اذان کہے اسی کو تکبیر بھی کہنی چاہیے۔"

(۴۳) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۵۰) فی ابواب الصلوٰۃ باب ماجاء ان من اذن فھو یقیم وابوداود (ج ۱ ص ۷۶) فی کتاب الصلوٰۃ باب من اذن فھو یقیم وابن ماجہ (ص ۵۲) فی کتاب الصلوٰۃ فی ابواب الاذان باب السنۃ فی الاذان واحمد (ج ۴ ص ۱۶۹)۔

من اذّن فھو یقیم

حنفیہ کے نزدیک "من اذّن فھو یقیم" اولویت پر محمول ہے، غیر موذن کے لیے اگرچہ اقامت کہنے کا جواز ہے لیکن اس کا لحاظ ضروری ہے کہ موذن کو ناگوار نہ ہو۔

اور حضرات شافعیہ کے نزدیک غیر موذن کے لیے اقامت کا حق نہیں، یہ حضرات "من اذّن فھو یقیم" کو محض اولویت پر حمل نہیں کرتے بلکہ اقامت کے حق کو موذن کے لیے اس حدیث سے مخصوص کرتے ہیں۔

ہماری طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ مسجد نبوی میں بسااوقات حضرت بلال رضی اللہ عنہ اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ اقامت کہتے تھے ایسے ہی اس کا عکس بھی ہوتا تھا، اس لیے "من اذّن فھو یقیم" محض اولویت پر محمول ہوگا (۴۴)۔

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ مَالِكٍ بَلَغَهُ أَنَّ الْمُؤَذِّنَ جَاءَ عُمَرَ يُؤْذِنُهُ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ فَوَجَدَهُ نَائِمًا فَقَالَ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ فَأَمَرَهُ عُمَرُ أَنْ يَجْعَلَهَا فِي نِدَاءِ الصُّبْحِ رَوَاهُ فِي الْمُوَطَّإِ (۴۵)

"موذن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس آکر صبح کی نماز کے لیے انہیں خبردار کردیتا تھا، چنانچہ (ایک دن) موذن نے حضرت عمرؓ کو سوتا ہوا پایا تو کہا "الصلوۃ خیر من النوم" (نماز نیند سے بہتر ہے) تو حضرت عمرؓ نے اسے حکم دیا کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں شامل کردو۔"

الصلوٰۃ خیر من النوم

فجر کی اذان میں "الصلوۃ خیر من النوم" کا اضافہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا، چنانچہ فصل ثانی میں حضرت ابو محذورہؓ کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ آپؐ نے حضرت ابو محذورہ

---

(۴۴) [illegible] ج ۲ ص ۵۵۱۔

(۴۵) الحدیث اخرجه مالک (ص ۷۵) فی کتاب الصلوۃ باب ما جاء فی النداء للصلوۃ۔

رضی اللہ عنہ کو صبح کی نماز میں اس کا حکم دیا تھا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے اس کا اضافہ نہیں کیا ہے، اس روایت میں جو یہ کہا گیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مؤذن کو حکم دیا کہ وہ اس جملہ کو فجر کی اذان میں کہا کرے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے جو مجھے جگانے کے لیے "الصلوٰۃ خیر من النوم" استعمال کیا ہے، یہ ٹھیک نہیں ہے، اس کو بس اذان ہی میں کہا کرو، لوگوں کو جگانے کے لیے اس کو استعمال نہ کرو، لہذا روافض کا یہ کہنا کہ یہ جملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اذان میں بڑھایا ہے اور یہ بدعت عمری ہے، اس لیے ہم اس کو نہیں کہتے بالکل غلط ہے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

باب فضل الاذان واجابة المؤذن

الفصل الاول

۞ عن ۞ مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْمُؤَذِّنُونَ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَوَاهُ مُسْلِم (۱)

"حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے سرور کائنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ قیامت کے روز سب لوگوں سے زیادہ اونچی گردن والے مؤذن ہوں گے"۔

المؤذنون اطول الناس اعناقا

علماء نے اس کے مختلف معانی بیان کیے ہیں:

(۱) الحدیث اخرجہ مسلم: ج ۱ ص ۱٦۷ فی کتاب الصلوٰۃ باب فضل الاذان وھرب الشیطان عند سماعہ، وابن ماجہ: ص ۵۳ فی کتاب الصلوٰۃ فی ابواب الاذان باب فضل الاذان وثواب المؤذنین، واحمد: ج ۴ ص ۹۵۔

❶ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے عدم نجالت سے، یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قرب اور عزت کا مقام حاصل ہوگا۔

❷ بعض حضرات نے کہا کہ اس کے معنی ہیں "انهم اکثر الناس رجاء" کیونکہ جب کوئی آدمی کسی چیز کے حصول کا امیدوار ہوتا ہے تو وہ گردن اونچی کرکے اس کی طرف دیکھتا ہے، قیامت کے دن جب لوگ غم اور پریشانی میں مبتلا ہوں گے تو یہ موذن آرام اور راحت کے ساتھ اس بات کے منتظر ہوں گے کہ کب انہیں دخول جنت کا حکم ہو۔

❸ بعض نے اس کے معنی بیان کیے ہیں "انهم اکثر الناس اجراً وثواباً۔"

❹ بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ قیامت کے دن سردار ہوں گے، کیونکہ عرب حضرات اپنے رؤسا اور سرداروں کو طول عنق کے ساتھ متصف کرتے ہیں۔

❺ اور بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ "انهم اکثر الناس اعمالاً" جیسے کہا جاتا ہے: "لفلان عنق من الخیر" یعنی اس کے لیے خیر میں سے ایک حصہ ہے، اور بھی بہت سارے اقوال علماء نے بیان کیے ہیں جو قریب المعنی ہیں (۲)۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

وعن عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ سَلُوا اللّٰهَ لِيَ الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنْزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ فَمَنْ سَأَلَ لِيَ الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ عَلَيْهِ الشَّفَاعَةُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم موذن کی آواز سنو تو (اس کے جواب میں) اس کے الفاظ دہراؤ، اور پھر (اذان کے بعد) مجھ پر درود بھیجو کیونکہ جو شخص مجھ پر ایک بار

---

(۲) مذکورہ اقوال ... مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مرقاۃ: ج۲ ص ۱۵۸-۱۵۹۔

(۳) الحدیث اخرجہ مسلم ج۱ ص ۱۶۶ فی کتاب الصلاۃ باب استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعہ ثم یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یسأل لہ الوسیلۃ، والترمذی ج۲ ص ۲۰۲ فی ابواب المناقب باب ... جمعۃ، وابوداود ج۱ ص ۷۷-۷۸ فی کتاب الصلوٰۃ باب ما یقول اذا سمع المؤذن، والنسائی ج۱ ص ۱۱۰ فی کتاب الاذان باب الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد الاذان، واحمد ج۲ ص ۱۶۸

درود بھیجتا ہے تو اس کے بدلہ میں خدا اس پر دس مرتبہ رحمت نازل فرماتے ہیں، پھر میرے لیے (خدا سے) وسیلہ کی دعا کرو، وسیلہ جنت کا ایک (اعلیٰ) درجہ ہے جو خدا کے بندوں میں سے صرف ایک بندہ کو ملے گا، اور مجھے امید ہے کہ وہ (بندہ خاص) میں ہوں گا، لہذا جو شخص میرے لیے وسیلہ کی دعا کرے گا (قیامت کے روز) اس کی سفارش مجھ پر ضروری ہوجائے گی۔"

اجابت اذان کی قسمیں

اجابت کی دو قسمیں ہیں: ❶ اجابت فعلی ❷ اجابت قولی، اجابت فعلی تو یہ ہے کہ اذان کے بعد نماز کے لیے مسجد کو جائے اور یہ واجب اور ضروری ہے۔

اور اجابت قولی یہ ہے کہ جو کلمات مؤذن کہے انہی کو دہرایا جائے، باقی تمام کلمات کو تو بعینہا ویسے ہی دہرایا جائے گا، البتہ حیعلتین کے بارے میں دو قسم کی روایات آئی ہیں، ان کے جواب میں "حی علی الصلوٰۃ" اور "حی علی الفلاح" کہنا بھی منقول ہے، اور حوقلتین یعنی "لاحول ولاقوۃ الا باللّٰہ" کہنا بھی منقول ہے، البتہ حوقلتین کا کہنا افضل اور اولیٰ ہے۔

حضرات حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اجابت قولی مسنون ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اس کو واجب بھی کہا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ ثُمَّ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ لِمَنْ شَاءَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے، ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے اور پھر تیسری دفعہ میں یہ فرمایا کہ (یہ نماز) اس شخص کے لیے ہے جو پڑھنا چاہے۔"

(۴) الحدیث اخرجہ البخاری: ج۱ ص ۸۷ فی کتاب الاذان باب کم بین الاذان والاقامۃ وباب بین کل اذانین صلوٰۃ ومسلم: ج۱ ص ۲۷۸ فی کتاب فضائل القرآن وما یتعلق بہ باب استحباب رکعتین قبل صلوٰۃ المغرب والترمذی: ج۱ ص ۴۵ فی ابواب الصلوٰۃ باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب وابوداود: ج۱ ص ۱۸۱ فی کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ قبل المغرب والنسائی: ج۱ ص ۱۱۱ فی کتاب الاذان باب الصلوٰۃ بین الاذان والاقامۃ وابن ماجہ: ص ۸۱ فی کتاب الصلوٰۃ فرض الجمعۃ باب ماجاء فی الرکعتین قبل المغرب واحمد: ج۴ ص ۸۶۔

بین کل اذانین صلوٰۃ

اذان اور اقامت کے درمیان کا وقت چونکہ بابرکت اور فضیلت کا ہے، اور اس وقت دعا رد نہیں ہوتی، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نوافل پڑھنے کی ترغیب دلائی ہے۔

اس حدیث کے عموم کے پیش نظر امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک یہ ہے کہ مغرب میں بھی اذان اور اقامت کے درمیان دو رکعت نفل پڑھنا مستحب ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ قبل المغرب استحباب رکعتین کے قائل نہیں ہیں (۵)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے اور اس میں مغرب کا استثنٰی مذکور ہے، وہ روایت اس طرح ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان عند کل اذانین رکعتین ماخلا صلوٰۃ المغرب" (٦)۔

نیز خلفاء راشدینؓ اور جمہور صحابہؓ رکعتین قبل المغرب نہیں پڑھتے تھے، چنانچہ اس کی تائید ابوداود کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کسی نے رکعتین قبل المغرب کے متعلق پوچھا تو انھوں نے فرمایا: " ما رایت احدا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھما" (۷)۔

ایسے ہی حضرت ابراہیم نخعیؒ کی روایت ہے، "عن حماد قال: سالت ابراھیم عن الصلوۃ قبل المغرب فنھانی عنھا وقال: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر و عمر لم یصلوھا" (۸)۔

اس لیے کہا جائے گا کہ رکعتین قبل المغرب مستحب نہیں ہے، ورنہ کبار صحابہ ان کو ترک نہ فرماتے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۵) بحوالہ التعلیق الصبیح، ج ۱، ص ۲۹۷۔
(٦) سنن دارقطنی ج ۱، ص ۲۶۴۔
(۷) ابوداود، ج ۱، ص ۱۸۲۔
(۸) بحوالہ جامع المسانید: ج ۱، ص ۳۰۳۔

الفصل الثانی

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ اَللّٰهُمَّ أَرْشِدِ الْأَئِمَّةَ وَاغْفِرْ لِلْمُؤَذِّنِينَ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالشَّافِعِيُّ وَفِي أُخْرَى لَهُ بِلَفْظِ الْمَصَابِيحِ. (۹)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: امام ضامن ہوتا ہے، اور موذن امانت دار ہوتا ہے، (پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی) اے اللہ! اماموں کو ہدایت دے اور موذنوں کو بخش دے" ۔

الامام ضامن

امام کے ضامن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امام مقتدیوں کی قراءت اور قیام کا جبکہ مقتدی رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہوجائے متکفل ہوتا ہے، نیز نماز کے دوسرے ارکان اور رکعتوں کی تعداد کا محافظ ہوتا ہے۔

حنفیہ نے اس جملہ سے ترک قراءت خلف الامام پر استدلال کیا ہے، کیونکہ امام جب مقتدیوں کی طرف سے قراءت کا کفیل ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقتدی قراءت نہ کریں۔

والمؤذن مؤتمن

اور موذن کے امین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ لوگ نماز کے اوقات اور افطار صوم کے سلسلہ میں اس کی اذان پر اعتماد کرتے ہیں، اسی لیے ان اوقات کے سلسلہ میں اسے چاہیے کہ کامل دیانت سے کام لے اور غفلت کا شکار نہ ہو، اسی طرح موذن منارے پر کھڑا ہوکر اذان کہے گا تو اس کو لوگوں کے گھروں میں نہیں جھانکنا چاہیے عورات الناس کے سلسلہ میں امانت کا لحاظ رکھنا چاہیے۔

---

(۹) الحدیث اخرجہ الترمذی: ج ۱، ص ۵۱، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن، وابوداود: ج ۱، ص ۷۷، فی کتاب الصلوٰۃ، باب مایجب علی المؤذن من تعاهد الوقت، واحمد: ج ۲، ص ۲۳۲۔

باب فیہ فصلان

الفصل الاول

عن ابنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِنَّ بِلاَلاً یُنَادِي بِلَیْلٍ فَکُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَکْتُومٍ قَالَ وَکَانَ ابْنُ أُمِّ مَکْتُومٍ رَجُلاً أَعْمٰی لاَ یُنَادِي حَتّٰی یُقَالَ لَہُ أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ (۱۰)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلال رات سے اذان دیتے ہیں لہذا تم اس وقت تک کھاتے پیتے رہو جب تک کہ ابن ام مکتوم اذان دے ، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ ابن ام مکتوم ایک نابینا آدمی تھے ، جب تک ان سے کوئی یہ نہ کہتا تھا کہ "تم نے صبح کردی، تم نے صبح کردی" وہ اذان نہ کہتے تھے"

اذان قبل الوقت

صلوات خمسہ کے لیے فجر کے علاوہ اذان قبل الوقت بالاتفاق ناجائز ہے ، البتہ اذان فجر میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اذان فجر قبل از وقت جائز ہے ، اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ ، امام محمد اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک مثل دوسرے اوقات کے فجر میں

---

(۱۰) الحدیث اخرجہ البخاری: ج۱، ص ۸۶، فی کتاب الاذان، باب اذان الاعمی اذا کان لہ من یخبرہ، ومسلم: ج۱، ص ۳۴۹، فی کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر، والترمذی: ج۱، ص ۵۰، فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی الاذان باللیل، والنسائی: ج۱، ص ۱۰۵، فی کتاب الاذان، باب المؤذنان للمسجد الواحد، ومالک: ۵۸، کتاب الصلوۃ، باب قدر السجود من النداء، واحمد: ج۲، ص ۹، ۵۷۔

بھی قبل از وقت اذان دینا ناجائز ہے، اور اگر قبل از وقت اذان دے دی تو اعادہ واجب ہے (۱۱)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسفؒ کا استدلال اسی باب کی پہلی روایت سے ہے "عن ابن عمر قال: قال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم قال: وکان ابن ام مکتوم رجلاً اعمی لاینادی حتی یقال لہ اصبحت اصبحت"۔

ایسے ہی ان کا استدلال اسی باب کی دوسری روایت سے بھی ہے: عن سمرۃ بن جندب قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایمنعکم من سحورکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل ولکن الفجر المستطیر فی الافق۔

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیا کرتے تھے، لہذا فجر کی اذان قبل از وقت جائز ہونی چاہیے۔

حنفیہ کے دلائل

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

❶ عن بلال أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ: لاتؤذن حتی یستبین لک الفجر ھکذا ومدّ یدیہ عرضاً (۱۲)

❷ عن ابن عمرؓ ان بلالاً اذّن قبل طلوع الفجر فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع فینادی الا ان العبد قد نام (۱۳)۔

❸ عن حفصۃ بنت عمر: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذّن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لایؤذن حتی یصبح (۱۴)۔

❹ عن عائشۃ قالت: ماکانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر (۱۵)۔

---

(۱۱) دیکھیے المجموع شرح المھذب: ج۳، ص۸۹۔
(۱۲) ابوداود: ج۱، ص۷۹۔
(۱۳) ابوداود: حوالا بالا۔
(۱۴) طحاوی: ج۱، ص۹۷۔ باب التاذین للفجر ای وقت ھو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک۔
(۱۵) مصنف ابن ابی شیبہ: ج۱، ص۲۱۲۔

⑤ عن عطاء بن ابی محذورۃ، انہ اذّن لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولابی بکر وعمر فکان لایؤذن حتی یطلع الفجر (۱٦)۔

⑥ عن ابراھیم النخعی قال: کانوا اذا اذّن المؤذن بلیل اتوہ فقالوا: اتق اللہ واعد اذانک (۱۷)۔

⑦ طحاوی میں ہے: عن ابراھیم: قال شیّعنا علقمۃ الی مکۃ فخرج بلیل فسمع مؤذنا یؤذن بلیل فقال: اما ھذا فقد خالف سنۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کان نائما کان خیر الہ فاذا طلع الفجر اذّن (۱۸)

⑧ قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ اذان دخولِ وقت کے بعد دی جائے، کیونکہ اذان ہوتی ہے اعلام وقت کے لیے اور وقت کا اعلام اسی وقت ہوگا کہ جب وقت داخل ہوچکا ہو، چنانچہ دوسرے اوقات میں اسی پر اتفاق ہے، لہذا وقتِ فجر میں بھی یہی ہونا چاہیے، بالخصوص جبکہ فجر کا وقت اس طرح کا ہے کہ اس کی آمد کا علم ہر شخص کو آسانی سے نہیں ہوتا، تو اس میں زیادہ اہتمام کی ضرورت ہے، ورنہ بجائے اعلام کے ابہام لازم آئے گا۔

ائمہ ثلاثہؒ اور امام ابویوسفؒ کے دلائل کے جوابات

① حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت خود اس پر شاہد ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قبل الفجر اذان دینا رمضان کے ساتھ مخصوص تھا، "ان بلالا ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم" سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ کی اذان صلوۃ فجر کے لیے نہیں بلکہ وقتِ سحر کی اطلاع کرنے کے لیے ہوتی تھی، چنانچہ بخاری کی روایت اس کی واضح دلیل ہے: "عن عبداللہ بن مسعودؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یمنعن احدکم او احداً منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم" (۱۹)۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ اذان بلالؓ تہجد ادا کرنے والوں کو اکلِ سحور کے لیے اور سونے والوں کو بیدار ہونے کے لیے خبردار کرنے کے واسطے ہوتی تھی، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ کیا اذان بغیر صلوۃ کے مشروع ہے؟ اول تو حدیث کی تصریح "فانہ یؤذن بلیل لیرجع

(۱٦) مصنف ابن ابی شیبہ: حوالہ بالا۔

(۱۷) مصنف عبدالرزاق: ج ۱، ص ۲۹۱۔

(۱۸) طحاوی: ج ۱، ص ۹۸۔

(۱۹) بخاری: ج ۱، ص ۸۷۔

فائمکم ولینبہ نائمکم" کے بعد یہ سوال پیدا ہی نہیں ہونا چاہیے، نیز مزید تسلی کے لیے اذان فی اذن المولود کو دیکھ لیجیے کہ بالاتفاق مشروع ہے، حالانکہ وہاں کوئی نماز نہیں ہے، اس لیے حضرت بلالؓ کی اذانِ سحری میں بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیے۔

❷ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قبل الفجر رات میں اذان دینا بالقصد نہ ہوتا تھا، بلکہ اندازہ کی غلطی سے ایسا ہوتا تھا، حدیث کا اخیر جز "وکان ابن ام مکتوم رجلاً اعمی لا ینادی حتی یقال لہ اصبحت اصبحت" اس پر دال ہے کہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ نابینا ہونے کی وجہ سے دوسروں کی خبر پر اعتماد کرتے تھے اور قبل الوقت اذان نہیں دیتے تھے، اس کے برعکس حضرت بلال رضی اللہ عنہ بینا تھے لیکن ان کو اندازہ میں غلطی ہوتی اور وہ اسی غلط اندازہ کی بنیاد پر قبل از فجر اذان دے دیتے تھے، چنانچہ طحاوی کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: عن انس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یغرنکم اذان بلال فان فی بصرہ شیئا" (۲۰) بلال رضی اللہ عنہ کی نگاہ میں کچھ ضعف پیدا ہوگیا ہے، اس لیے تم ان کے قبل الوقت اذان دینے سے دھوکہ مت کھانا، ایسے ہی ابوداود میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "ان بلالاً اذن قبل طلوع الفجر فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع الا ان العبد قد نام" (۲۱)۔

قبل از وقت اذان دینے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا کہ جاؤ اور یہ اعلان کرو کہ مجھ سے وقتِ اذان کے سلسلہ میں سہو ہوگیا ہے، ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ مقصود اذان باللیل نہ تھی۔

بظاہر ان دونوں جوابوں میں تضاد معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حل یہ ہے کہ وہ جو قصداً اذان دیتے تھے جس کا ذکر جوابِ اول میں ہوا، وہ رمضان کا واقعہ ہے، اور یہ جو غلطی سے اذان دی جس کا ذکر جوابِ ثانی میں ہے، یہ غیر رمضان کا واقعہ ہے لہذا ان دونوں میں تعارض باقی نہیں رہا۔

❸ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت اباحت اور جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حنفیہ نے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ اذان قبل از وقت کی ممانعت پر دلالت کرتے ہیں، اس لیے محرّم کو بمقابلہ مبیح کے ترجیح ہوگی، بالخصوص جبکہ قیاس بھی اس کی تائید کرتا ہے۔

❹ اور چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے قبل از وقت اذان دی اور وہ اذان بالقصد لصلوۃ الفجر تھی، تب بھی اس سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال درست اور تام نہیں ہے، اس لیے کہ ائمہ ثلاثہ اعادۂ اذان کے قائل نہیں ہیں، اور "حتی ینادی ابن ام مکتوم" دال علی الاعادہ ہے، اعادہ کے قائل حنفیہ ہیں، اس لیے اگر تائید ہو بھی تو حنفیہ کی ہوگی۔

(۲۰) طحاوی: ج ۱، ص ۹۷۔
(۲۱) ابوداود: ج ۱، ص ۷۹۔

یہی جوابات حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کی روایت کے بھی ہیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ مالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي فَقَالَ إِذَا سَافَرْتُمَا فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۲)

"حضرت مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں اور میرے چچا کے صاحبزادے (ہم دونوں) سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ جب تم سفر میں جاؤ تو (نماز کے لیے) اذان اور تکبیر کہا کرو اور تم میں سے جو بڑا ہو وہ امامت کرے"۔

سفر میں اذان کا حکم

اذان فی السفر مستحب ہے، چونکہ اذان کا مقصد دعوت الی الصلوۃ ہے، اور صحراء میں بالعموم انسان موجود نہیں ہوتے جن کو دعوت دی جائے، اس لیے بغیر اذان نماز پڑھنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

فاذنا واقیما

"فاذنا واقیما" میں صیغہ تثنیہ اختیار کیا گیا ہے، حالانکہ ایک ہی شخص اذان دے گا اور ایک ہی اقامت کے گا، تو اس بارے میں یہ کہیے کہ صیغہ تثنیہ اختیار کرنے میں اس طرف اشارہ فرمایا گیا ہے کہ چونکہ اذان اور

(۲۲) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱، ص ۸۷ ـ ۸۸، فی کتاب الاذان، باب من قال لیؤذن فی السفر مؤذن واحد، وباب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ و ص ۹۰، باب اثنان فما فوقہما جماعۃ و ص ۹۳ ـ ۹۵، باب اذا استووا فی القرآۃ فلیؤمہم اکبرہم، و ص ۱۱۳، باب المکث بین السجدتین و ص ۳۹۹، فی کتاب الجہاد، باب سفر الاثنین، و ج ۲، ص ۸۸۹، فی کتاب الادب، باب رحمۃ الناس والبہائم، و ج ۲، ص ۱۰۷۶، فی کتاب اخبار الاحاد، باب ماجاء فی اجازۃ خبر الواحد الصدوق، ومسلم: ج ۱، ص ۲۳۶، فی کتاب المساجد، باب من احق بالامامۃ، والترمذی: ج ۱، ص ۵۰، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الاذان فی السفر، وابوداود: ج ۱، ص ۸۷، فی کتاب الصلوٰۃ، باب من احق بالامامۃ، والنسائی: ج ۱، ص ۱۲۶، فی کتاب الامامۃ، باب تقدیم ذوی السن وابن ماجہ: ص ۶۹، فی کتاب الصلوٰۃ، ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب من احق بالامامۃ واحمد: ج ۵، ص ۵۳۔

اعلم ان البخاری لم یذکر ہذا الحدیث بلفظ "اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا وابن عم لی" مع ان الخطیب التبریزی عزا الیہ ہذا اللفظ۔ والواقع ان اللفظ المذکور انما رواہ النسائی والترمذی، والحدیث قد اخرجہ احمد واصحاب الاصول الستۃ کما سبق تخریجہ آنفا۔

اقامت کے لیے کسی وجہ ترجیح کا تلاش کرنا ضروری نہیں ہے، اس لیے "فاذنا و اقیما، فمن شاء منکما فلیوذن ومن شاء منکما فلیقم" کے معنی ہونگے، یعنی تم میں سے جو چاہے اذان دے اور جو چاہے اقامت کہے۔

اور یا یہ کہیے کہ ایک موذن اور مقیم حقیقۃً ہوگا اور دوسرا چونکہ باعث علی التاذین والاقامۃ بنے گا اس لیے اس کو مجازاً موذن اور مقیم قرار دیا گیا ہے، لہذا ایک کی طرف اسناد حقیقی ہے اور دوسرے کی طرف مجازی۔

ولیومکما اکبرکما

چونکہ امامت کے لیے وجہ ترجیح کا لحاظ ضروری ہے، اس لیے یہاں اذان اور اقامت کی طرح اختیار نہیں دیا، پھر وجہ ترجیح علم، قراءت اور تقوی وغیرہ کو نہیں بنایا گیا، بلکہ کبرسن کو وجہ ترجیح قرار دیا گیا حالانکہ یہ دوسرے امور ترجیح کے لیے مقدم ہیں، تو اس کی وجہ بظاہر اس کے سوا اور کچھ معلوم نہیں ہوتی کہ دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک ساتھ حاضر ہوئے اور ایک مدت تک برابر مقیم رہے، اس لیے علم، قراءت اور تقوی میں ان کا درجہ برابر تھا، لہذا کبرسن کا اعتبار برمحل ہے، اور فقہاء کے اصول میں اس حدیث سے کوئی وجہ مخالفت نہیں پائی جاتی۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

باب المساجد و مواضع الصلوٰۃ

الفصل الاول

﴿عن﴾ اِبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ دَعَا فِي نَوَاحِيْهِ كُلِّهَا وَلَمْ يُصَلِّ حَتّٰى خَرَجَ مِنْهُ فَلَمَّا خَرَجَ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ فِي قُبُلِ الْكَعْبَةِ وَقَالَ هٰذِهِ الْقِبْلَةُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْهُ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ (۱)

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ (فتح مکہ کے دن) جب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ میں داخل ہوئے تو اس کے چاروں کونوں میں جاکر دعا کی اور بغیر نماز پڑھے باہر نکل آئے، پھر باہر آکر کعبہ کے سامنے آپ نے دو رکعت نماز پڑھی اور فرمایا یہی قبلہ ہے۔"

احادیث میں تعارض اور اس کا حل

حضرت ابن عباس کی یہ روایت جو درحقیقت حضرت اسامہ بن زید سے مروی ہے جیسا کہ صحیح مسلم

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱ ص ۵۷ فی کتاب الصلوٰۃ باب قول اللہ عز وجل واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی، و: ج ۱ ص ۲۱۸ فی کتاب المناسک باب من کبر فی نواحی الکعبۃ، و: ج ۱ ص ۴۷۳ فی کتاب الانبیاء باب قول اللہ عز وجل واتخذ اللہ ابراہیم خلیلا، و: ج ۲ ص ۶۱۴ فی کتاب المغازی باب این رکز النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرایۃ یوم الفتح، ومسلم: ج ۱ ص ۴۲۹ فی کتاب الحج باب استحباب دخول الکعبۃ للحاج وغیرہ، والنسائی: ج ۲ ص ۳۵ فی کتاب مناسک الحج باب موضع الصلوٰۃ من الکعبۃ۔

میں "عن ابن عباس عن اسامۃ بن زید" کی تصریح موجود ہے، اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ میں نماز ادا نہیں کی، اور دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے، اس میں حضرت بلال بن رباحؓ کے حوالہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خانہ کعبہ میں نماز پڑھنا مذکور ہے، تو حضرت اسامہؓ اور حضرت بلالؓ کے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے، چونکہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اس لیے محدثین نے اسی کو ترجیح دی ہے، اسی لیے صلوٰۃ نافلہ بیت اللہ کے اندر ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے (۲)۔

بیت اللہ کے اندر فرض نماز کا حکم

البتہ صلوٰۃ فریضہ کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتے، جبکہ دوسرے جمہور فقہاء کرام کے یہاں جائز ہے (۳)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت "فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" (۴) سے ہے، آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ بیت اللہ کا استقبال کیا جائے اور داخلِ بیت نماز پڑھنے میں اگر ایک جہت کا استقبال ہوتا ہے تو دوسری جہت کا استدبار بھی یقیناً پایا جاتا ہے، اور حدیث سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے بیت اللہ میں فرض نماز ادا کی ہو، اس لیے فرض نماز کی اجازت نہیں ہوگی، نفل نماز اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، پھر نفل کے باب میں اس طرح کا توسع جس کی فرض کے اندر گنجائش نہ ہو روا رکھا جاسکتا ہے، چنانچہ نفل نماز بیٹھ کر اور دابہ پر بھی پڑھ سکتے ہیں جبکہ فرض میں اتنی وسعت نہیں ہے، لہذا فرض کو نفل پر بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

جمہور کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے "وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ" (۵) حق تعالیٰ نے حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل علیہما السلام کو طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور نماز پڑھنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کا حکم دیا ہے، اور اس میں مطلق صلوٰۃ کا ذکر ہے، اس لیے اس آیت سے صلوٰۃ فریضہ اور نافلہ دونوں کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

---

(۲) قال القاری رحمہ اللہ فی المرقاۃ ج ۲، ص ۱۸۳۔ وحکی عن محمد بن جریر انہ لایجوز الفرض والنفل لحدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما قلت فی استدلالہ نظر لانہ لایلزم من عدم الصلوۃ عدم الجواز۔

(۳) دیکھیے مرقاۃ، حوالہ بالا۔

(۴) سورۃ البقرۃ، آیت ۱۴۴۔

(۵) سورۃ البقرۃ، آیت ۱۲۵۔

نیز خارج از کعبہ صحت صلوۃ کے لیے استقبالِ قبلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، اور داخل کعبہ میں چونکہ من وجہ استقبالِ قبلہ متحقق ہے، اس لیے داخلِ کعبہ میں بھی صحت صلوۃ کا حکم ہونا چاہیے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "فولوا وجوھکم شطرہ" میں یہ حکم ان لوگوں کے لیے ہے جو حرم سے باہر رہتے ہیں، نیز اگر داخلِ کعبہ میں بھی نماز پڑھی جائے تب بھی منہ قبلہ ہی کی جانب ہوتا ہے، اور جیسا کہ ابھی کہا گیا کہ استقبالِ قبلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، لہٰذا من وجہ استدبار کی وجہ سے کوئی حرج نہ ہوگا۔

باقی فرض کو نفل پر قیاس نہیں کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے نہیں، بلکہ فرض کا جواز قرآن مجید کی اسی آیت "وعھدنا الی ابراھیم" کے اطلاق سے ثابت ہوتا ہے۔

فی قبل الکعبۃ

قبل الکعبہ سے مراد سامنے کا وہ حصہ ہے جو دروازہ کی جانب ہے، کعبہ کو کعبہ یا تو اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مکعب یعنی مربع ہے، یا پھر یہ کعب سے ماخوذ ہے جس کے معنی علوّ اور ارتفاع کے ہیں تو بطور تفاؤل کے کہ وہ ہمیشہ سربلند اور مرتفع رہے، کعبہ نام رکھ دیا گیا، اور یا یہ جگہ ماحول کے مقابلے میں اونچی تھی اس لیے کعبہ کا اطلاق ہوا۔

وقال: ھذہ القبلۃ

اس کا مطلب یا یہ ہے کہ تاقیامت یہی بیت اللہ قبلہ رہے گا اور کوئی دوسرا قبلہ اس کے لیے ناسخ نہ ہوگا اور یا یوں کہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باب کی جانب اشارہ فرما کر طریق مسنون کی تعلیم فرمائی اور یہ بتلایا کہ اس جانب میں امام کے لیے کھڑے ہو کر جماعت کرانا اولی اور افضل ہے، اگرچہ دوسری ہر ایک جانب میں بھی کھڑا ہونا جائز ہے (۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۶) دیکھیے شرح الطیبی: ج۲، ص۲۲۲۔

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هٰذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۷)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ میری اس مسجد (یعنی مسجد نبوی) میں نماز پڑھنا دوسری مسجدوں میں ہزار نمازیں پڑھنے سے بہتر ہے، سوائے مسجد حرام کے۔"

یہاں پر اسم اور اشارہ دونوں جمع ہیں، اسی بنیاد پر کہ اسم کو اغلب قرار دیا جائے یا اشارہ کو اغلب قرار دیا جائے علماء میں اختلاف ہوگیا ہے کہ آیا مسجد نبوی کی وہ حدود جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھیں صرف ان کی خصوصیت ہے اور "خیر من الف صلوۃ فیما سواہ" کی فضیلت اسی خطہ ارض کے لیے مخصوص ہے جس کو مشار الیہ قرار دیا گیا ہے، یا خلفاء راشدین کے زمانہ میں اور بعد میں جو اضافے ہوئے ہیں جس پر مسجد نبوی کا اسم اسی طرح صادق ہے جس طرح آپ کے زمانہ کی مسجد پر صادق تھا، وہ اسی فضیلت میں شامل ہیں۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کو اغلب کہا ہے، اس لیے ان کی رائے یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف اسی خطہ ارض کے ساتھ خاص ہے جو آپ کے زمانے میں بشکل مسجد موجود تھا، بعد کے اضافے اس میں شامل نہیں ہوںگے۔

اور حنفیہ کے یہاں چونکہ اغلب اسم ہے لہذا مع اضافات جس قدر بھی مسجد نبوی کا مسمّٰی ہے وہ سب اس فضیلت میں شامل ہوںگے، لیکن یہ اختلاف مسجد نبوی کے متعلق تو ہے، مسجد حرام کے متعلق نہیں چونکہ وہاں صرف اسم مذکور ہے، اشارہ مذکور نہیں (۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۷) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱، ص ۱۵۹، فی کتاب التہجد، باب فضل الصلوٰۃ فی مسجد مکۃ و المدینۃ، ومسلم: ج ۱، ص ۴۴۶، فی کتاب الحج، باب فضل الصلوٰۃ بمسجدی مکۃ و المدینۃ، والترمذی: ج ۱، ص ۴۷، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی ای المساجد افضل، والنسائی: ج ۱، ص ۱۱۴، فی کتاب المساجد، باب فضل مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و الصلاۃ فیہ، وابن ماجہ: ص ۱۰۱، فی کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی فضل الصلوٰۃ فی المسجد الحرام ومسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ومالک: ص ۱۸۳، فی کتاب القبلۃ، باب ماجاء فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۷، ص ۲۵۶۔

وعن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي هٰذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۹)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین مسجدوں کے علاوہ تم اپنے کجاووں کو نہ باندھو (یعنی سفر نہ کرو) مسجد حرام، مسجد اقصیٰ (یعنی بیت المقدس) اور میری یہ مسجد (یعنی مسجد نبوی)۔"

لاتشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد

اس حدیث میں نہایت بلیغ انداز میں مساجد ثلاثہ کے علاوہ دیگر مساجد کی طرف سفر سے منع کیا گیا ہے، اول تو نہی کو بصورت اخبار ذکر فرمایا، یعنی صرف انہی مساجد ثلاثہ کی طرف رختِ سفر باندھنا چاہیے، کیونکہ جو فضائل اور خصائص ان کو حاصل ہیں وہ کسی دوسری مسجد کو حاصل نہیں، چنانچہ بیت اللہ جو تمام مسلمانوں کا قبلہ ہے، اس کی شرافت اور عظمت کسی پر مخفی نہیں، مسجد اقصیٰ جو امم سابقہ کا قبلہ رہی ہے اور جس کی تعمیر کرنے والے حضرت سلیمان علیہ السلام ہیں، اور مسجد نبوی جس کی بنیاد خیر البریہ سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی ہے، ان دونوں کی فضیلت بھی ظاہر ہے۔

اور دوسرے یہ کہ "لاتسافروا" یا "لاینبغی السفر" کے بجائے "لاتشد الرحال" فرمایا گیا، شدِ رحال سفر کی تمہید اور اس کی تیاری کی ایک علامت ہے، سفر سے منع کرنے کے بجائے اس کی تیاری اور تمہید سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ اس ممانعت میں زیارت قبور صلحاء و اولیاء داخل نہیں، صرف مساجد کا سفر مراد ہے، چنانچہ بہت سارے علماء محققین کی یہی رائے ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان لوگوں کی تردید کرتے ہوئے جو اس حدیث سے زیارت قبور

(۹) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱، ص ۱۵۹، فی کتاب التہجد، باب مسجد بیت المقدس، و ص ۲۵۰، فی کتاب المناسک، باب حج النساء، و ص ۲۶۷-۲۶۸، فی کتاب الصوم، باب صوم یوم النحر، و مسلم: ج ۱، ص ۴۳۳، فی کتاب الحج، باب سفر المرأۃ مع محرم الی حج و غیرہ، و الترمذی: ج ۱، ص ۷۴-۷۵، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی ای المساجد افضل، و ابن ماجہ: ص ۱۰۱، فی کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی مسجد بیت المقدس۔

اولیاء کی ممانعت ثابت کرتے ہیں، فرمایا ہے کہ "لاتشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد" میں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اب وہ یا عام ہے یا خاص، اگر عام ہے تو معنی ہوںگے "لاتشد الرحال الی مکان فی ای امر کان الاالی الثلاثۃ" اور اس وقت تجارت کے لیے، تحصیل علم کے لیے، زیارت اخوان کے لیے غرضیکہ کوئی بھی سفر ہو ہر ایک کی ممانعت لازم آئے گی، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا مستثنیٰ منہ خاص ہوگا، اور خاص ہونے کے وقت اس کی ضرورت ہے کہ اس کی مستثنیٰ سے مناسبت ہو، اور چونکہ مستثنیٰ مساجد ثلاثہ ہیں لہذہ مستثنیٰ منہ بھی مسجد کو قرار دیا جائے گا اور معنی ہوںگے، "لاتشد الرحال الی مسجد للصلوۃ فیہ الاالی الثلاثۃ" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ مساجد ثلاثہ میں چونکہ وجوہ فضیلت موجود ہیں اس لیے ان کی طرف سفر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، برخلاف ان کے ماسوا دیگر مساجد کے کہ ان میں کوئی زائد فضیلت موجود نہیں ہے، سب برابر ہیں، اس لیے ان میں ایک کو چھوڑ کر دوسری مسجد کی طرف سفر کی اجازت نہ ہوگی۔ (۱۰)

علامہ سبکی کبیر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

علامہ سبکی کبیر رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ حدیث میں مساجد ثلاثہ کی ذاتی فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، ان کے علاوہ اور کسی قطعہ ارض کو ذاتی فضیلت حاصل نہیں، ذاتی فضیلت سے مراد یہ ہے کہ وہ ازروئے شرع ثابت ہو اور اس پر کوئی حکم شرعی مرتب ہو، لہذا اگر مساجد ثلاثہ کے ماسوا کی طرف سفر کیا جائے تو وہ سفر اس قطعہ ارض کی ذاتی فضیلت کی وجہ سے نہ ہوگا، بلکہ جہاد کے لیے یا زیارتِ اخوان کے لیے یا تحصیل علم یا ان کے علاوہ اور دوسرے مندوبات اور مباحات کے لیے ہوگا، بعض حضرات پر یہ معاملہ مشتبہ ہوگیا ہے، اور وہ ان دونوں میں فرق نہ کرسکے، لہذا انھوں نے مساجد ثلاثہ کے علاوہ کے لیے شدِ رحال کو ممنوع قرار دیا، لیکن یہ غلط ہے، ایک تو اسی وجہ سے کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ کے لیے شدِ رحال اس جگہ کی ذاتی فضیلت کی وجہ سے نہیں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو، لہذا حدیث کے معنی ہوںگے، "لاتشد الرحال الی مسجد من المساجد او الی مکان من الامکنۃ لاجل ذلک المکان الاالی الثلاثۃ المذکورۃ" لہذا جہاد کے لیے یا تحصیل علم کے لیے یا زیارت قبور وغیرہ کے لیے سفر اس جگہ کی ذاتی فضیلت کی وجہ سے نہ ہوگا، بلکہ صاحبِ مکان اور ان امور کے لیے ہوگا۔ (۱۱)

---

(۱۰) دیکھیے فتح الباری: ج۳، ص ٦٦۔

(۱۱) دیکھیے فتح الباری: ج۳، ص ٦٦۔

شیخ زین الدین عراقی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حافظ عراقیؒ نے اسی حدیث پر بحث کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ اس حدیث کا بہترین محمل یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس میں صرف مساجد کا حکم بیان کیا گیا ہے، یعنی مساجد ثلاثہ کے علاوہ دیگر مساجد کی طرف سفر کی ممانعت کی گئی ہے، چونکہ دوسری تمام مساجد مساوی ہیں، اس لیے ایک مسجد کو چھوڑ کر دوسری مسجد کی طرف سفر کرنا بلا کسی وجہ ترجیح کے ہوتا ہے، اس لیے اجازت نہ ہوگی، البتہ مساجد کے علاوہ دوسرے تمام اسفار خواہ تجارت کے لیے سفر ہو یا تحصیلِ علم کے لیے ہو یا زیارتِ اخوان کے لیے ہو یا تفریح کے لیے وہ اس ممانعت میں داخل نہیں۔ (۱۲)

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے مسند میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینبغی للمطی یشد رحالہ الی مسجد یبتغی فیہ الصلوۃ غیر المسجد الحرام و المسجد الاقصی و مسجدی ھذا۔ (۱۳)

یہ روایت فیصلہ کن ہے، کیونکہ اس میں مستثنیٰ منہ مسجد ہی کو بنایا گیا ہے، لہذا یہ کہنا کہ زیارتِ قبور کے لیے سفر ناجائز ہے، درست نہیں۔

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی زیارتِ قبور صالحین کے لیے سفر کو جائز کہا ہے، اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا ولا تقولوا ھجرا" (۱۴) سے زیارتِ قبور کا مامور بہ ہونا بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ "لاتشد الرحال" والی روایت سے دیگر مساجد کی طرف سفر کی ممانعت مقصود ہے اور جن لوگوں نے شدِ رحال والی روایت سے زیارتِ قبور کی ممانعت ثابت کی ہے ان کا استدلال درست نہیں چونکہ ہر شہر میں مسجد ہوتی ہے اور ان تین مساجد کے علاوہ باقی سب مساجد برابر ہیں، اس لیے ایک مسجد کو چھوڑ کر دوسری مسجد کی طرف سفر کرنا غیر معقول ہے، اس لیے اس کی ممانعت کی گئی، باقی مشاہد اور مزارات سب یکساں نہیں، بلکہ حق تعالیٰ کے یہاں ان کے مراتب مقبولیت جس طرح مختلف ہیں

---

(۱۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۷، ص ۲۵۴۔

(۱۳) رواہ احمد فی مسندہ ج ۳، ص ۶۴۔ من طریق شھر بن حوشب، وقال الشیخ بدر الدین العینی رحمہ اللہ "فی العمدۃ" ج ۷، ص ۲۵۴۔ اسنادہ حسن وشھر بن حوشب وثقہ جماعۃ من الائمۃ۔

(۱۴) ھذا الحدیث رواہ احمد فی مسندہ ج ۵، ص ۳۶۱۔ من حدیث بریدۃ رضی اللہ عنہ۔

اسی طرح ان کی زیارت کی برکات بھی مختلف ہوتی ہیں، اس لیے ان کی طرف سفر کی اجازت دی جائے گی، ہاں اگر کوئی شخص ایسی جگہ رہتا ہے کہ وہاں کوئی مسجد موجود نہیں تو نہ صرف یہ کہ اس کے لیے مسجد کی طرف سفر کرنا جائز ہے بلکہ بالکلیہ ایسے مکان کی طرف منتقل ہونا بھی جائز ہے جہاں مسجد موجود ہو۔

اس کے بعد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کاش یہ مانع اس میں غور کرتا کہ کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحیی علیہ السلام اور دوسرے انبیاء علیہم السلام کی قبور کی زیارت کے لیے بھی سفر ناجائز ہے، ظاہر ہے کہ اس کو ناجائز کہنا تو بہت ہی مشکل ہے، اس لیے جائز ہی کہا جائے گا اور جب قبور انبیاء علیہم السلام کی زیارت کے لیے سفر کرنا جائز ہے تو پھر قبور اولیا اور صلحاء کی زیارت کے لیے کیوں سفر ناجائز ہوگا، لہذا جس طرح حالت حیات میں اولیاء اور صلحاء کی زیارت کے لیے سفر جائز ہے اسی طرح بعد الممات ان کے مقابر کے لیے بھی سفر جائز ہے۔ (۱۵)

بہرحال ان علماء راسخین کی یہ تحقیق ہے اور آج کل اہلِ نجد نے اس کے برخلاف ایک قدم اور بڑھا رکھا ہے وہ نہ صرف اولیاء اور صلحاء کی قبر کی زیارت کے لیے سفر سے منع کرتے ہیں، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس کی زیارت کے لیے بھی سفر سے روکتے ہیں، اور خاص طور پر حجاج بیت اللہ کو مکہ معظمہ کے زمانہ قیام میں یہ تلقین کی جاتی ہے کہ سفر مدینہ سے مسجد نبوی کی زیارت کا قصد اور اس میں نماز ادا کرنے کی نیت ہونی چاہیے، روضہ مبارکہ کی زیارۃ کا قصد نہیں ہونا چاہیے حالانکہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک بالاتفاق روضہ اطہر کی زیارت قربات اور طاعات میں داخل ہے، بلکہ حضرات حنفیہ نے تو اس کے لیے سفر کو قریب من الواجب کہا ہے (۱۶)۔

مانعین کا استدلال اسی حدیث "لاتشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد" سے ہے، جس کا جواب اوپر تفصیل سے آگیا ہے (۱۷)۔

---

(۱۵) دیکھیے احیاء العلوم الدین مع شرح اتحاف السادة المتقین، ج: ۴، ص: ۲۸۶۔

(۱۶) وقد اختلف المشایخ ههنا فی مسئلة اخری تناسب حدیث الباب، وهی زیارة قبرة النبی صلی الله علیه وسلم، قال الشوکانی: فذهب الجمهور الی انها مندوبة، وذهب بعض المالکیة وبعض الظاهریة الی انها واجبة، وقالت الحنفیة انها قریبة من الواجبات، وذهب ابن تیمیة الحنبلی الی انها غیر مشروعة، وتبعه علی ذلک بعض الحنابلة، وروی ذلک عن مالک والجوینی والقاضی عیاض! وقال القاری فی شرح الشفاء: وزیار قبره صلی الله علیه وسلم سنة من سنن المرسلین، مجمع علی کونها سنة، وممن ادعی الاجماع النووی وابن الهمام، بل قیل: انها واجبة، انتهی، کذافی اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۶۱۔

(۱۷) ولوشئت تفصیل هذه المسئلة فارجع الی اوجز المسالک: ج ۲، ص ۲۵۹ ـ ۲۶۶۔

❊ وعن ❊ أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي متفق عليه (١٨)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے مکان اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے، اور میرا منبر میرے حوض (یعنی حوض کوثر) کے اوپر ہے۔"

مابین بیتی و منبری روضة من ریاض الجنة

یہ وہی حصہ ہے، جس کو آج ریاض الجنۃ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، مسجد نبوی کے اس حصہ کو خاص علامات کے ذریعہ سے متعین کردیا گیا ہے، اس حدیث کی تاویل میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

❶ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مسجد کے اس حصہ میں عبادت روضۃ من ریاض الجنۃ میں پہنچا دینے کا سبب قریب ہے، جیسا کہ "ان الجنة تحت ظلال السیوف" (١٩) فرما کر آپؐ نے اس حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا کہ جہاد فی سبیل اللہ دخولِ جنت کے لیے سبب قریب ہے، ایک حدیث میں ہے کہ حضرت جاھمہ رضی اللہ عنہ جہاد میں جانے کے لیے مشورہ کی غرض سے آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے جب کہ ان کی والدہ کو ان کی خدمت کی ضرورت تھی تو آپؐ نے فرمایا "فالزمها فان الجنة تحت رجلیها" (٢٠) اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ ماں کے ساتھ نیکی اور صلہ رحمی دخولِ جنت کے لیے سبب قریب ہے، ایسے ہی ایک حدیث میں ذکر کے حلقوں کو ریاض الجنۃ کہا گیا ہے (٢١)، اس کا بھی یہی مطلب ہے۔

❷ بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس جگہ میں عبادت کرنا حصول رحمت و سعادت کا ذریعہ ہے، مگر اس توجیہ میں کچھ استبعاد معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ ثمرہ اور نتیجہ ہر جگہ عبادت پر مرتب ہوتا ہے، "مابین البیت والمنبر" کی اس میں خصوصیت نہیں، "الآن یقال انه اشد تاثیراً فی حصول الرحمة

---

(١٨) الحدیث اخرجه البخاری: ج ١ ص ١٥٩، فی کتاب التهجد، باب فضل مابین القبر والمنبر، ومسلم: ج ١ ص ٤٤٦، فی کتاب الحج، باب فضل مابین قبره صلی اللہ علیه وسلم ومنبره وفضل موضع منبره، والترمذی: ج ٢ ص ٢٢٩، فی ابواب المناقب، باب ماجاء فی فضل المدینة، ومالک: ص ١٨٣، فی کتاب القبلة، باب ماجاء فی مسجد النبی صلی اللہ علیه وسلم۔

(١٩) المستدرک للحاکم: ج ٢ ص ٧٠۔

(٢٠) نسائی: ج ٢ ص ٥٣۔

(٢١) چنانچہ ترمذی: ج ٢ ص ١٩١۔ میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال: اذا مررتم بریاض الجنة فارتعوا، قالوا: وما ریاض الجنة قال: حلق الذکر۔

والسعادۃ من مواضع أخر"۔

❸ اہلِ تحقیق کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث بلاتاویل اپنے معنی حقیقی پر محمول ہے، چنانچہ ابن فرحون اور ابن جوزی رحمہما اللہ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ اس سے مُراد یہ ہے کہ جس طرح دوسرے امکنہ اور مقامات قیامت کے دن ہلاک اور فنا ہوجائیں گے یہ حصہ اس طرح فنا نہ ہوگا، بلکہ اس کو یہاں سے اٹھا کر جنت کے اعلیٰ مقام یعنی فردوس اعلیٰ میں پہنچادیا جائے گا، اور اس طرح اس کو بقا اور دوام حاصل ہوگا، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور محدثین نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

❹ اور ابن ابی جمرۃ رحمۃ اللہ علیہ جو کبار علماء مالکیہ میں سے ہیں، فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ بعینہ یہ جگہ جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہو، جو مسجد نبوی میں اتار گیا، جس طرح مقام ابراہیم (علیہ السلام) اور حجر اسود جنت سے لائے گئے ہیں، اور جس طرح مقام ابراہیم اور حجر اسود کو دوبارہ جنت میں لے جایا جائے گا، اسی طرح اس قطعہ ارض کو دوبارہ جنت میں لے جایا جائے گا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو "خلیل اللہ" ہونے کی وجہ سے حجر اسود اور مقام ابراہیم بطور تحفہ عنایت کیا گیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو "حبیب اللہ" ہونے کے سبب جنت سے "روضۃ من ریاض الجنۃ" کا تحفہ عطا کیا گیا، جس طرح پتھروں اور باغیچوں میں تفاوت ہے، اسی طرح رتبہ خلیلیہ اور رتبہ حبیبیہ میں بھی فرق ہے۔

رہا سوال کہ اگر یہ حصہ ارض حقیقۃً روضۃ من ریاض الجنۃ ہے، تو پھر اس میں جنت کے خصائص باقی رہنی چاہئیں، مثلاً یہ کہ وہاں جانے سے بھوک پیاس وغیرہ نہیں لگنی چاہیے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا میں آنے کے بعد دنیاوی آمیزش کی وجہ سے اس میں جنت کے خصائص باقی نہیں رہے جیسا کہ حجر اسود کہ دنیا میں آنے کے بعد جنت کے خصائص اس سے ختم ہوگئے ہیں (۲۲)۔

ومنبری علی حوضی

اس کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ منبر جنت میں لے جایا جائے گا اور حوض کوثر پر رکھا جائے گا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھے ہوں گے۔

اور یا یوں کہیے کہ جب "مابین بیتی ومنبری" کو سعادت اور تقرب کے حصول میں روضۃ من ریاض الجنۃ سے تشبیہ دی، تو اسی طرح منبر کو حوض کوثر سے جریان فیض میں تشبیہ دی گئی ہے، جس طرح حوض کوثر سے خیر کثیر جاری ہوگا، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر سے علوم نبوت کا فیض جاری ہوا۔

(۲۲) دیکھیے لمعات التنقیح: ج ۳، ص ۴۳۔

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارٰى اِتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)

"ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سرورکائنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیماری میں جس سے اٹھ نہ سکے (یعنی مرض وفات میں) فرمایا یہود و نصاری پر خدا کی لعنت ہو انھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا رکھا ہے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ یقین ہوگیا کہ اب دنیا سے رخصت ہونے کا وقت قریب آگیا ہے، تو آپؐ کو یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں میری امت کے بعض لوگ یہود و نصاری کی طرح میری قبر کو سجدہ گاہ نہ بنالیں اس لیے آپؐ نے یہود و نصاری کی اس حرکت کی وجہ سے ان پر لعنت کرتے ہوئے اپنی امت کو اس فعل قبیح سے اجتناب پر تنبیہ فرمائی۔

قبور انبیاء علیہم السلام کو سجدہ گاہ بنانے کا مطلب

قبور انبیاء علیہم السلام کو سجدہ گاہ بنانے کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں۔

❶ ایک یہ کہ انھوں نے قبور انبیاء علیہم السلام کو سجدہ کرنا شروع کردیا تھا، تو یہ چونکہ شرکِ جلی ہے اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو اس سے منع فرمایا، اور یہود و نصاری کے اس شرک کی وجہ سے ان پر لعنت فرمائی۔

❷ اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کی قبور پر مساجد تعمیر کرتے تھے، اور مقصد ان کا یہ ہوتا تھا کہ حق تعالی کی عبادت کے ساتھ ساتھ انبیاء علیہم السلام کی تعظیم بھی ہوجائے، اس صورت میں اگرچہ شرکِ جلی تو نہیں ہے، لیکن اشراک باللہ کی خفی شکل اس میں موجود ہے، لہذا یہ بھی جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت عطاء بن یسار رضی اللہ عنہ کی روایت مذکور ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں صورتوں پر نکیر فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا "اللھم لاتجعل قبری وثنا یعبد اشتد غضب اللہ علی قوم اتخذوا قبور انبیائھم مساجد" (۱)۔

(*) الحدیث: اخرجہ البخاری (ج۱، ص۱۷۷) فی کتاب الجنائز، باب مایکرہ من اتخاذ المساجد علی القبور و (ج۱، ص۱۸٦) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما، و مسلم (ج۱، ص۲۰۱) فی کتاب المساجد، باب النھی عن بناء المسجد علی القبور و اتخاذ القبور فیھا و النھی عن اتخاذ القبور مساجد، و النسائی (ج۱، ص۲۸۸) فی کتاب الجنائز، باب اتخاذ القبور مساجد۔

(۱) دیکھیے لمعات التنقیح، ج۳ ص۵۲۔

بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبور کی طرف رُخ کر کے سجدہ کرنے سے بھی منع فرمایا، اور خود قبر کو مسجد بنالینے سے بھی منع فرمایا ہے، چنانچہ اسی بنا پر حضرات فقہاء نے قبرستان میں مسجد بنانے سے منع کیا ہے، لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت پائی جائے، اور اگر ایسا نہیں، نہ مسجد قبر پر بنائی گئی ہے اور نہ مقابر کا استقبال پایا جاتا ہے تو پھر کوئی حرج نہیں۔

الفصل الثانی

✽ عن ✽ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (*۱)

"سرورِ کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، مشرق و مغرب کے درمیان قبلہ ہے۔"

حدیث کا مطلب

یہاں قبلہ سے مراد اہل مدینہ کا قبلہ ہے، کیونکہ اہل مدینہ کا قبلہ مشرق اور مغرب کے درمیان جانب جنوب میں واقع ہے، البتہ قدرے مغرب کی طرف مائل ہے (۲) اور اس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ہوتی ہے "لاتستقبلوا القبلة ولاتستدبروها الغائط اوبول ولكن شرقوا او غربوا" (۳)۔

اور اس ارشاد کا منشاء یہ ہے کہ عین کعبہ کا استقبال ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے، لہذا صرف جہت کعبہ کا استقبال کافی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(*۱) الحديث: اخرجه الترمذی (ج ۱، ص ۷۹) فی ابواب الصلوٰة، باب ماجاء ان بين المشرق والمغرب قبلة۔
(۲) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۲، ص ۲۳۷۔
(۳) رواه النسائی: ج ۱، ص ۱۰۔

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أُمِرْتُ بِتَشْيِيدِ الْمَسَاجِدِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَتُزَخْرِفُنَّهَا كَمَا زَخْرَفَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارٰى رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۳*)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے مسجدوں کے بلند کرنے اور آراستہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جس طرح یہود و نصاریٰ (اپنے عبادت خانوں کی) زینت کرتے ہیں اسی طرح تم بھی "مساجد" کی زینت کروگے"۔

تزئین مسجد کا حکم

مسجد کی اس طرح تزئین اور نقش و نگار کہ جس سے نمازی کا دھیان بجائے نماز کے اس نقش و نگار کی طرف چلا جائے اور نمازی کے دل کو مشغول کردے بالاتفاق مکروہ ہے، ایسے ہی مسجد کی تزئین اگر بطور ریاء اور فخر کے ہو تو یہ بھی مکروہ ہے، تزئین تو اپنی جگہ بلکہ اس نیتِ فاسدہ سے مسجد بنانا بھی مکروہ ہے

البتہ مسجد کی تعظیم کے پیش نظر مسجد کو چونے وغیرہ سے مضبوط کرنا اور اونچا بنا کر لوگوں کے گھروں پر فضیلت دینا یہ صحیح اور درست ہے مکروہ نہیں ہے، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں مسجد نبوی کو ازسرِ نو تعمیر کرکے اس میں توسیع بھی کی اور ساتھ ہی دیواروں میں منقش پتھر لگوائے اور چھت میں ساج استعمال کیا، لہذا اس حدیث کے پیش نظر "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین" حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مقصود تزئین محض نہ ہو بلکہ مسجد کی مضبوطی اور تعظیم کی خاطر ایسا کیا جائے تو اس کی اجازت ہے، اور جہاں تک تعلق ہے حضرت ابن عباس کی روایت کا جس میں ہے "ما امرت بتشیید المساجد" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے وجوبی طور پر تشیید مساجد کا حکم نہیں دیا گیا ہے، لہذا اس سے بغیر کراہت نفس جواز ثابت ہوگا، اور باقی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول "لتزخرفنھا.... الخ" اولاً تو یہ موقوف ہے، اور اگر اس کو حکماً مرفوع تسلیم بھی کیا جائے تب بھی یہ علی الاطلاق ممانعت پر دال نہیں ہے، بلکہ یہ محمول ہے پہلی دو صورتوں پر، یعنی تزئین اس قسم کی ہو جو نمازی کے دل کو مشغول کردے اور یا وہ تزئین مراد ہے جو بطور ریاء اور فخر کے ہو (۴)

(۳*) الحدیث ... ابو داود (ج ۱ ص ۶۴-۶۵) فی کتاب الصلوٰۃ باب فی بناء المساجد۔ (۴) دیکھیے بذل المجھود: ج ۳ ص ۲۶۸-۲۶۹۔

الفصل الثالث

عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله أي مسجد وضع في الأرض أول قال المسجد الحرام قلت ثم أي قال المسجد الأقصى قلت كم بينهما قال أربعون عاما ثم الأرض لك مسجد فحيث ما أدركتك الصلاة فصل متفق عليه (۴۲)

"حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) زمین کے اوپر سب سے پہلے کون سی مسجد بنائی گئی؟ آپ نے فرمایا "مسجد حرام" میں نے عرض کیا کہ پھر اس کے بعد؟ فرمایا "مسجد اقصی" (یعنی بیت المقدس) پھر میں نے پوچھا کہ ان دونوں مسجدوں (کی بناء) کے درمیان کتنا فرق تھا؟ آپ نے فرمایا چالیس سال! پھر اس کے بعد فرمایا: اب تو ساری زمین تمہارے لیے مسجد ہے (یعنی اس کا ہر حصہ مسجد کا حکم رکھتا ہے کہ) جہاں نماز کا وقت ہوجائے وہیں نماز پڑھ لو۔"

ایک اشکال اور اس کے جوابات

اس حدیث میں سب سے اول مسجد حرام اور اس کے بعد مسجد اقصی کی بنا بتلائی گئی ہے اور پھر دونوں کے درمیان "اربعون عاماً" کا فاصلہ مذکور ہے، جزء اول پر تو کوئی اشکال نہیں، چونکہ بناء کعبہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں سے ہوئی ہے اور وہ مقدم ہیں، اور بناء مسجد اقصی حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھوں سے ہوئی ہے اور یہ موخر ہیں، لیکن "بینهما اربعون عاماً" سے جو چالیس سال کا فصل بتلایا گیا ہے، اس میں اشکال ہے، اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے درمیان ایک ہزار سال سے بھی زائد کا فاصلہ موجود ہے۔

❶ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کعبہ اور مسجد حرام کو اور حضرت سلیمان

---

(۴۲) الحدیث: اخرجه البخاری (ج۱، ص ۴۷۷) فی کتاب الانبیاء، باب بلا ترجمة، و (ج۱، ص ۴۸۷) باب قول الله عز و جل و وهبنا لداود سلیمان، ومسلم (ج۱، ص ۱۹۹) فی اول کتاب المساجد، والنسائی (ج۱، ص ۱۱۲) فی کتاب المساجد، باب ذکر ای مسجد وضع اولا، وابن ماجه (ص ۵۵) فی کتاب الصلوٰۃ ابواب المساجد والجماعات، باب ای مسجد وضع اول۔

علیہ السلام نے بیت المقدس اور مسجد اقصی کو ابتداءً نہیں بنایا بلکہ انھوں نے بناء سابق کی تجدید کی ہیں، اور بناء سابق کے متعلق ابن ہشام نے کتاب التیجان میں یہ کہا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام نے خانہ کعبہ کی بنا کی تو حق تعالی کی طرف سے ان کو بیت المقدس کی تعمیر کا حکم ہوا، تو انھوں نے اسے تعمیر کیا۔

❷ اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ حضرت آدم علیہ السلام نے کعبہ کو تعمیر کیا، اور حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد جو روئے زمین پر آباد ہورہی تھی ان میں سے کسی نے بیت المقدس کو تعمیر کیا، اس صورت میں بھی چالیس سال کا فصل صحیح ہوسکتا ہے۔

❸ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے یہ جواب نقل کیا ہے، کہ کعبہ کی بناء حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کی اور مسجد اقصی کو حضرت یعقوب علیہ السلام نے بنایا ہے، حضرت سلیمان علیہ السلام مجدِّدِ بناء ہیں موسس نہیں، تو یہ ممکن ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت ابراہیم علیہ السلام جو ان کے دادا ہیں، کے درمیان چالیس سال کا فاصلہ ہو (۵)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۵) دیکھیے مرقاۃ: ج۲ ص۲۲۹۔

باب الستر

الفصل الاول

﴿وعن﴾ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ مُشْتَمِلاً بِهِ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ وَاضِعًا طَرَفَيْهِ عَلَى عَاتِقَيْهِ متفق علیه (۵*)

"حضرت عمر ابن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا حضرت ام سلمہؓ کے مکان میں آپؐ اس کپڑے کو اپنے جسم سے اس طرح لپیٹے ہوئے تھے کہ اس کے دونوں کنارے آپؐ کے مونڈھوں پر تھے۔"

ستر عورت صحت صلوۃ کے لیے شرط ہے اگرچہ خلوت کی حالت میں انسان نماز ادا کررہا ہو، اور نماز کے علاوہ ستر عورۃ عن اعین الناس بھی ضروری ہے۔

ثوب واحد میں نماز کا حکم

اس روایت کے اندر ثوب واحد میں نماز ادا کرنا مذکور ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ آپؐ نے اس کی طرفین کو عاتقین پر رکھا ہوا تھا، دراصل ستر عورت ہوجانا چاہیے صحت صلوۃ کے لیے اتنا ہی کافی

(۵*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۵۲) فی کتاب الصلوۃ باب الصلوۃ فی الثوب الواحد ملتحفا بہ، و مسلم (ج ۱ ص ۱۹۸) فی کتاب الصلوۃ باب الصلوۃ فی ثوب واحد و صفۃ لبسہ، و الترمذی: (ج ۱ ص ۷۹) فی ابواب الصلوۃ باب ماجاء فی الصلوۃ فی الثوب الواحد، و ابوداود (ج ۱ ص ۹۲) فی کتاب الصلوۃ باب جماع اثواب مایصلی فیہ، و النسائی (ج ۱ ص ۱۲۴) فی کتاب القبلۃ باب الصلوۃ فی الثوب الواحد، و ابن ماجہ (ص ۷۳) فی کتاب الصلوۃ باب الصلوۃ فی الثوب الواحد، و مالک (ص ۱۲۲ - ۱۲۳) فی کتاب صلوۃ الجماعۃ باب الرخصۃ فی الصلوۃ فی الثوب الواحد، و احمد (ج ۳ ص ۲۶)۔

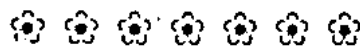
ہے خواہ وضع طرفین علی العاتقین ہو یا نہ ہو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے۔

البتہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور بعض سلف کے نزدیک ثوب واحد میں نماز ادا کرتے وقت اگر ثوب کی طرفین عاتقین پر نہ ہوں تو نماز نہیں ہوگی (٦)۔

ان کا استدلال حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، "قال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شئی"۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغہ نہی مؤکد استعمال فرمایا ہے، جو حرمت پر دال ہے اس لیے اس صورت میں جبکہ ثوب کی طرفین عاتقین پر نہ ہوں نماز صحیح نہ ہوگی۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس نہی کو نہی تنزیہی قرار دیتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل مقصود چونکہ ستر عورت ہے، اور ثوب واحد میں وہ بغیر وضع طرفین علی العاتقین بھی ہوجاتا ہے اس لیے فساد صلوٰۃ کا حکم تو نہیں لگایا جائے گا؛ البتہ چونکہ عدم وضع علی العاتقین میں کشف عورت کا احتمال ہر وقت رہتا ہے اس لیے اس کو مکروہ تنزیہی کہا جائے گا، چنانچہ "من صلی فی ثوب واحد فلیخالف بین طرفیہ" میں بھی یہی مضمون ادا کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ چادر وسیع اور گنجائش والی ہو، ورنہ اگر چھوٹی ہے تو حقوین پر جیسے قمیص کے ساتھ تہبند باندھا جاتا ہے، باندھ کر نماز ادا کی جائے گی۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللّٰهُ عَنهَا) قَالَتْ صَلَّى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خَمِيصَةٍ لَهَا أَعْلَامٌ فَنَظَرَ إِلَى أَعْلَامِهَا نَظْرَةً فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ اذْهَبُوا بِخَمِيصَتِي هٰذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ وَأْتُونِي بِأَنْبِجَانِيَّةِ أَبِي جَهْمٍ فَإِنَّهَا أَلْهَتْنِي آنِفًا عَنْ صَلَاتِي متفق عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لِلْبُخَارِيِّ قَالَ كُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى عَلَمِهَا وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ فَأَخَافُ أَنْ يَفْتِنَنِي (٦٦)

(٦) دیکھیے شرح الطیبی: ج۲، ص۲٦۵۔

(٦٦) الحدیث: اخرجہ البخاری (ج۱، ص۵۴) فی کتاب الصلاۃ، باب اذا صلی فی ثوب لها اعلام و نظر الی اعلامها، و مسلم (ج۱، ص۲۰۸) فی کتاب المساجد، باب کراہۃ الصلوٰۃ فی ثوب لہ اعلام، وابوداود (ج۱، ص۱۳۲) فی کتاب الصلاۃ، باب النظر فی الصلوٰۃ، والنسائی (ج۱، ص۱۲۵) فی کتاب القبلۃ، باب الرخصۃ فی الصلاۃ فی خمیصۃ لها اعلام، و مالک (ص۸۲) فی کتاب الصلوٰۃ، باب النظر فی الصلوٰۃ الی ما یشغلک عنها، واحمد (ج٦، ص۱۹۹)۔

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی چادر میں نماز پڑھی جس پر نقش ونگار تھا، چنانچہ آپ نے اس کے نقش ونگار کو دیکھا اور جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ اس چادر کو ابوجہم کے پاس لے جاؤ اور ان سے ان کی انبجانیہ لے آؤ کیونکہ اس چادر نے مجھے میری نماز (میں حضوری قلب کی دولت) سے باز رکھا، اور بخاری کی ایک روایت میں (یہ بھی منقول ہے کہ) آپ نے فرمایا، میں نماز کے دوران اس چادر کے نقش ونگار کی طرف دیکھنے لگا اور مجھے یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ میری نماز خراب نہ کردے"۔

خمیصۃ

خمیصہ اس چادر کو کہتے ہیں جو منقوش ہو خواہ ریشمی ہو یا سوتی، لہذا "لها اعلام" کا جملہ خمیصہ کے لئے یا تو بیان ہے اور یا تاکید ہے، بعض حضرات نے منقوش کے ساتھ سیاہ ہونے کی قید بھی خمیصہ کے لیے ضروری قرار دی ہے۔

انبجانیۃ

انبجانیہ اس چادر کو کہتے ہیں جس میں نقوش نہ ہوں، دراصل انبجان ایک شہر کا نام ہے، اس شہر کی بنی ہوئی چادر کو انبجانیہ کہا جاتا ہے، اور اس شہر کی بنی ہوئی چادریں سادہ ہوتی تھیں، خمیصہ چادر آپ کو حضرت ابوجہم رضی اللہ عنہ نے بطور ہدیہ کی دی تھی، آپ نے اس کو اوڑھ کر نماز پڑھی تو آپ کی نظر اس کی نقش ونگار پر پڑی جس کی وجہ سے نماز میں آپ نے حضوری قلب میں کچھ فرق محسوس کیا، اس لیے اسے ابوجہم کو واپس کردینے کا حکم دیا اور ساتھ ہی یہ فرمایا کہ ان سے ان کی انبجانیہ چادر لے کر آؤ یہ اس لیے فرمایا تاکہ کہیں ان کی ھدیہ کو واپس کرنے سے ان کی دل شکنی نہ ہو (۷)، رہا یہ سوال کہ ابوجہم کو بھی اس چادر کی وجہ سے نماز میں حضور قلب میں خلل آئے گا تو ان کو کیوں واپس کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو لطافت آپ کے شایان شان ہے اور وہ حضور قلب میں فرق کا سبب ہوسکتی ہے وہ ابوجہم کو حاصل نہیں، اس لیے ان کے حضور قلب میں فرق آنے کا اندیشہ نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ نابینا تھے اس لیے ان کے لیے کوئی خطرہ نہ تھا۔

---

(۷) دیکھیے مرقاۃ: ج۲، ص ۲۳۲۔

﴿وعن﴾ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ أُهْدِيَ لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُّوجُ حَرِيرٍ فَلَبِسَهُ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ ثُمَّ انْصَرَفَ فَنَزَعَهُ نَزْعًا شَدِيدًا كَالْكَارِهِ لَهُ ثُمَّ قَالَ لَا يَنْبَغِي هٰذَا لِلْمُتَّقِينَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. (۷*)

"حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں کسی نے ایک ریشمی قبا تحفہ کے طور پر بھیجی چنانچہ آپؐ نے اسے پہن کر نماز پڑھی لی (نماز پڑھنے کے بعد) آپؐ نے اس قبا کو اس طرح اتار پھینکا جیسے کوئی بہت برا جانتا ہو، پھر فرمایا کہ یہ متقیوں کے لائق نہیں"۔

فروج

"فروج" اس قبا کو کہتے ہیں جو پیچھے سے تھوڑی کھلی ہوئی ہوتی ہے، حریر کا استعمال مردوں کے لیے ناجائز ہے، اس لیے اس روایت کے بارے میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ بعثت سے پہلے کا واقعہ ہے، لیکن یہ بعید ہے۔

بعض حضرات نے بعد البعثت قبل التحریم کا واقعہ بتلایا ہے۔

اور بعض نے اول تحریم کا واقعہ قرار دیا ہے، کیونکہ ایک دوسری روایت میں آیا ہے کہ جب آپؐ نے اس ریشمی قبا کو استعمال فرمایا اور پھر اظہارِ ناگواری کرتے ہوئے اُتارا تو یہ بھی فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے اس کے استعمال سے منع کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریم حریر اس موقعہ پر ہوئی ہے (۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۷*) الحدیث: اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۵۴) فی کتاب الصلاۃ، باب من صلی فی فروج حریر ثم نزعہ، و مسلم (ج۲، ص ۱۹۲) فی کتاب اللباس و الزینۃ، باب تحریم استعمال اناء الذھب و الفضۃ علی الرجال و النساء و خاتم الذھب و الحریر علی الرجل و اباحتہ علی النساء و اباحۃ العلم و نحوہ للرجل مالم یزد علی اربع اصابع، و النسائی (ج۱، ص ۱۲۵) فی کتاب القبلۃ، باب الصلاۃ فی الحریر۔

(۸) مرقاۃ: ج۲، ص ۲۳۳۔

الفصل الثانی

وعن أبي هريرة قال بينما رجل يصلي مسبل إزاره قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم إذهب فتوضأ فذهب وتوضأ ثم جاء فقال رجل يا رسول الله مالك أمرته أن يتوضأ قال إنه كان يصلي وهو مسبل إزاره وإن الله لا يقبل صلاة رجل مسبل إزاره رواه أبو داود (٨*)

"حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص ازار لٹکائے ہوئے نماز پڑھ رہا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (یہ دیکھ کر) اس سے فرمایا کہ جاؤ اور وضو کرو! وہ شخص جاکر وضو کر آیا، ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ! [صلی اللہ علیہ وسلم] آپ نے اس شخص کو وضو کرنے کے لیے کیوں فرمایا؟ (حالانکہ وہ باوضو تھا) آپ نے فرمایا کہ وہ شخص اپنا ازار لٹکائے ہوئے نماز پڑھ رہا تھا، اور جو شخص ازار لٹکائے ہوئے ہو اللہ تعالی اس کی نماز قبول نہیں کرتا۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسبل ازار کو اعادہ وضو کا حکم دیا، اور صراحۃً خود اس کی غلطی پر متنبہ نہیں فرمایا، منشاء یہ تھا تاکہ وہ خود غور و فکر کرے اور اپنی غلطی پر متنبہ ہوجائے، اس لیے کہ اس طرح فکر و تامل کے بعد تنبہ زیادہ مفید ثابت ہوتا ہے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اعادہ وضو کا حکم اس لیے دیا تاکہ طہارتِ ظاہر طہارتِ باطن کا سبب بن جائے، کیونکہ اسبال ازار کے مرتکبین رذیلۃ کبر کا شکار ہوتے ہیں، تو وضو کو نجاستِ کبر سے پاک ہونے کا ذریعہ بنایا اس لیے کہ طہارتِ ظاہر طہارتِ باطن میں موثر ہوتی ہے (۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(٨*) الحدیث: اخرجہ ابوداود (ج۱، ص ۹۳) فی کتاب الصلوۃ، باب الاسبال فی الصلوۃ و (ج۲، ص ۲۰۹) فی کتاب اللباس، باب ماجاء فی اسبال الازار۔

(۹) دیکھیے مرقاۃ: ج۲، ص ۲۲۴۔

﴿ وعن ﴾ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي دِرْعٍ وَخِمَارٍ لَيْسَ عَلَيْهَا إِزَارٌ قَالَ إِذَا كَانَ الدِّرْعُ سَابِغًا يُغَطِّي ظُهُورَ قَدَمَيْهَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَذَكَرَ جَمَاعَةً وَقَفُوهُ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ (۹*)

"حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اگر عورت کے پاس تہبند (یعنی پائجامہ وغیرہ) نہ ہو اور وہ صرف دوپٹہ اور کرتہ میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہوجائے گی یا نہیں ؟ آپ نے فرمایا (ہاں ہوجائیگی) بشرطیکہ کرتہ اتنا لمبا ہو کہ اس سے اس کی پاؤں کی پشت چھپ جاتی ہو۔"

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے ظہر قدمین کا ستر واجب ہے ، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسی کے قائل ہیں۔

اور مشائخ حنفیہ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے ، بعض حضرات اس کو عورۃ کہتے ہیں جبکہ بعض حضرات اس کے عورۃ ہونے کے قائل نہیں ہیں، صاحب ھدایہ نے اسی کو اصح قرار دیا ہے (۱۰) فتاوی قاضیخان میں مذکور ہے کہ صحیح یہ ہے کہ ربع قدم کا انکشاف صحت صلوۃ سے مانع ہے ، جیسا کہ باقی دوسرے اعضاء جن کو عورۃ کہا گیا ہے ، ان کا یہی حکم ہے ، (۱۱) مگر قاضیخان کے مقابلے میں صاحب ہدایہ کی رائے ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے ۔ (۱۱*)

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ وَأَنْ يُغَطِّيَ الرَّجُلُ فَاهُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۱۱**)

(۹*) الحدیث: اخرجه ابوداود (ج ۱ ص ۹۴) فی کتاب الصلوۃ باب فی کم تصلی المرأۃ۔

(۱۰) ھدایہ: ج ۱ ص ۹۳ "باب شروط الصلوۃ التی تتقدمها"۔

(۱۱) دیکھیے مرقاۃ: ج ۲ ص ۲۳۵۔

(۱۱*) انظر الدر المختار و حاشیۃ کشف الاستار للشیخ الکیرانوی۔

(۱۱**) الحدیث: اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۸۷) فی ابواب الصلوۃ باب ماجاء فی کراھیۃ السدل فی الصلوۃ، وابوداود (ج ۱ ص ۹۴) فی کتاب الصلوۃ باب السدل فی الصلوۃ۔

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں سدل کرنے اور منہ ڈھانکنے سے منع فرمایا ہے"۔

سدل کے معنی

سدل کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

صاحب ھدایہ نے سدل کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ کپڑے کو راس اور کتفین پر ڈال کر لٹکا دیا جائے اور اس کے اطراف نیچے کی طرف لٹکتے رہیں (۱۲)۔

بعض نے کہا کہ سدل کہتے ہیں کہ چادر وغیرہ میں اس طرح لپٹ جائے کہ دونوں ہاتھ اندر ہوں اور اسی حالت میں پھر رکوع اور سجدہ ادا کیا جائے۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ کپڑے کو استعمال کرنے کا جو طریقہ معروف اور معہود ہے اس کو چھوڑ کر غیر معروف اور غیر معہود طریقہ پر استعمال کیا جائے، مثلاً قمیص ہے، اس کی آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر یوں ہی گلے میں ڈال لی جائے، یہ بھی سدل ہے، ان کے علاوہ اور معنی بھی علماء نے اس کے بیان کیے ہیں (۱۳) بہرحال یہ مکروہ تحریمی ہے، اور خلاف تعظیم ہونے کے ساتھ ساتھ تشبہ بالیہود کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہے۔

وان یغطی الرجل فاہ

عرب کی عادت تھی کہ وہ گرم یا سرد ہوا سے بچنے کے لیے پگڑی کے کنارے سے ڈھاٹا باندھ کر منہ کو چھپالیتے تھے، چونکہ یہ طریقہ ایک تو تعظیم اور ادب کے منافی ہے، اور اس کے ساتھ اتمام قراءت اور کمال سجود کے لیے بھی مانع ہے، اس لیے آپ نے اس سے منع فرمایا (۱۴)۔

---

(۱۲) ھدایہ: ج ۱، ص ۱۴۱۔ "باب مایفسد الصلوۃ ومایکرہ فیھا"۔

(۱۳) چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقاۃ: ج ۲، ص ۲۳۶۔ پر کئی اقوال نقل کیے ہیں: قیل ھو ارسال الید، وقیل ارسال الثوب یصیب الارض من الخیلاء، وفی الفائق السدل ارسال الثوب من غیر ان یضم جانبیہ، وفی النھایۃ ھو ان یلتحف ثوبہ ویدخل یدیہ من داخل فیرکع ویسجد وھو کذلک، وفی شرح المنیۃ السدل ان یضع الثوب علی کتفہ ویرسل اطرافہ علی عضدیہ او صدرہ، وقیل ان یجعلہ علی راسہ او کتفہ ویرسل اطرافہ من جوانبہ، وفی فتوی قاضیخان ھو ان یجعل الثوب علی راسہ او علی عاتقہ ویرسل جانبیہ امامہ علی صدرہ، والکل سدل فان السدل فی اللغۃ الارخاء والارسال وفی الشرع الارسال بدون المعتاد۔

(۱۴) مرقاۃ: ج ۲، ص ۲۳۶۔

﴿وعن﴾ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِفُوا الْيَهُودَ فَإِنَّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ وَلَا خِفَافِهِمْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱۴۰)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جوتے اور موزے پہن کر نماز پڑھنے میں یہودیوں کی مخالفت کرو کیونکہ وہ لوگ جوتے اور موزے پہن کر نماز نہیں پڑھتے"۔

صلوٰۃ فی النعال کا حکم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کی مخالفت کے لیے صلوٰۃ فی النعال کا حکم دیا تھا، لیکن آج جبکہ ہمارے اطراف میں نہ یہود ہیں اور نہ ان کا کوئی شعار ہمارے سامنے ہے تو اس وقت یہ حکم نہ ہوگا، بلکہ بتصریح فقہاء اور علماء راسخین صلوٰۃ فی النعال کو سوء ادب اور خلافِ تعظیم کہا جائے گا، کیونکہ نصرانی معاشرہ اور مغربی تہذیب کا تقابل آج اس امر کا متقاضی ہے کہ صلوٰۃ فی النعال سے منع کیا جائے۔

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "خالفوا الیھود فانھم لا یصلون.... الخ" کے معنی "خالفوا الیھود فی تجویز الصلوۃ فی النعال فانھم لا یجوّزونھا فیھا" کیے جائیں تو بات سہل ہوجاتی ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر جوتے پہنے نماز پڑھنے سے بھی ان کی مخالفت ہوجائے گی، باقی نعلین کے ساتھ نماز پڑھنا صحیح ہے، بشرطیکہ ان کی طہارت کا یقین ہو اور ان کو پہن کر ادائے صلوٰۃ میں کوئی دشواری نہ ہو، یعنی سجدہ میں اصابع رجلین سے استقبالِ قبلہ ممکن ہو، ہمارے یہاں آج کل جن جوتوں کا رواج ہے ان میں یہ ممکن نہیں، بلکہ اکثر میں تو انتقالات صلوٰۃ میں بھی سخت مشکل ہوتی ہے اس لیے ان میں نماز کا جواز درست نہ ہوگا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۱۴۰) الحدیث: اخرجہ ابوداؤد ج۱ ص۹۵ فی کتاب الصلوۃ باب الصلوۃ فی النعل۔

﴿وعن﴾ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَوَضَعَهُمَا عَنْ يَسَارِهِ فَلَمَّا رَأَى ذٰلِكَ الْقَوْمُ أَلْقَوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاتَهُ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى إِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ قَالُوا رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ فَأَلْقَيْنَا نِعَالَنَا فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ جِبْرِيلَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَذَرًا إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالدَّارِمِيُّ (۱۴۰۰)

"حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کو نماز پڑھا رہے تھے کہ آپ نے اچانک اپنے جوتے اتار کر اپنی بائیں طرف ڈال دیے جب لوگوں نے یہ دیکھا تو انھوں نے بھی جوتے اتار ڈالے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوگئے تو فرمایا کہ تمہیں جوتے اتارنے پر کس چیز نے مجبور کردیا تھا؟ انھوں نے عرض کیا کہ ہم نے دیکھا کہ آپ نے اپنے جوتے اتار ڈالے ہیں اس لیے ہم نے بھی اپنے جوتے اتار ڈالے آپ نے فرمایا کہ (میں نے جوتے اس لیے اتار دیے تھے کہ) میرے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور انھوں نے خبر دی کہ میرے جوتوں میں نجاست لگی ہوئی ہے، تم میں سے جو شخص مسجد میں آئے تو پہلے وہ اپنے جوتے دیکھ لیا کرے، اگر ان میں نجاست لگی ہوئی معلوم ہو تو انہیں صاف کرے اور ان میں نماز پڑھ لے"۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جن نعلین کو پہن کر آپ نے نماز شروع کی تھی ان میں نجاست لگی ہوئی تھی، چنانچہ جبرئیل علیہ السلام کے بتانے پر آپ نے وہ نعلین اتار دیے تو چاہیے تھا کہ آپ ازسرنو نماز پڑھتے حالانکہ آپ نے جتنی نماز پڑھی تھی نہ تو اس کا اعادہ فرمایا اور نہ ازسرنو نماز پڑھی بلکہ اسی نماز کو پورا فرمایا۔

(۱۴۰۰) الحدیث: اخرجہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۹۵) فی کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ فی النعل، والدارمی (ج ۱ ص ۳۲۰) فی کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ فی النعلین۔

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ نجاست قلیلہ پر محمول ہے، چنانچہ اس کی تائید "قذراً" کی تنکیر سے ہوتی ہے، چونکہ نجاست قلیلہ معاف ہے اس لیے آپ نے نماز جاری رکھی۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں "قذراً" سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ ایسی چیز مراد ہے جس سے طبعی طور پر ناگواری اور گھن ہوتی ہو، جیسے بلغم وغیرہ، اور جبریل علیہ السلام نے آپ کو اس کی اطلاع دی تاکہ سجدہ کے وقت اس سے تلویث ثوب نہ ہوجائے (۱۵)۔

فان رای فی نعلیہ قذراً فلیمسحہ

نعلین یا خفین میں اگر نجاست لگ جائے تو اگر وہ ذی جرم ہو اور خشک ہوجائے تو مسح بالتراب یا مسح بالرمل سے ہمارے نزدیک پاکی حاصل ہوجاتی ہے، اور ذی جرم نہ ہو جیسے کہ بول اور خمر تو پھر بالاتفاق غسل ضروری ہے، چاہے خشک ہو یا رطب ہو (۱۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۱۵) بذل المجہود التعلیق الصبیح: ج ۱، ص ۳۳۳۔

(۱۶) مرقاۃ: ج ۲، ص ۲۳۷۔۲۳۸۔

باب السترۃ

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْدُو إِلَى الْمُصَلَّى وَالْعَنَزَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ تُحْمَلُ وَتُنْصَبُ بِالْمُصَلَّى بَيْنَ يَدَيْهِ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۶)

"حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت عیدگاہ تشریف لے جاتے اور آپ کے آگے آگے ایک نیزہ (بھی) لے جایا جاتا جو عیدگاہ میں آپ کے آگے نصب کر دیا جاتا تھا، اور آپ اس کی طرف (منہ کر کے) نماز پڑھتے تھے"۔

العنزۃ

عنزہ (بفتح العین والنون) عصا سے لمبا اور نیزے سے چھوٹا ہوتا ہے، اور نیزے کی دھار کی طرح اس میں دھار ہوتی ہے۔ (۱۷)

سترہ اس شئ کو کہا جاتا ہے جو مصلی کے سامنے اس لیے نصب کی جاتی ہے تاکہ گذرنے والے

---

(۱۶) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۳۳) فی کتاب العیدین باب حمل العنزۃ او الحربۃ بین یدی الامام یوم العید، و مسلم (ج ۱ ص ۱۹۵) فی کتاب الصلوۃ باب سترۃ المصلی و الندب الی الصلاۃ الی سترۃ، و ابوداود (ج ۱ ص ۹۹ ـ ۱۰۰) فی کتاب الصلوۃ باب مایستر المصلی، والنسائی (ج ۱ ص ۱۲۲) فی کتاب القبلۃ باب سترۃ المصلی، و ابن ماجۃ (ص ٦٧) فی ابواب اقامۃ الصلوات و السنۃ فیها باب مایستر المصلی۔

(۱۷) مرقاۃ (ج ۱ ص ۲۴)۔

مصلی کے سامنے سے نہ گذریں، اور نماز پڑھنے والے کے خیالات میں یکسوئی اور جمعیت برقرار رہے۔

سترہ کا طول کم از کم ایک ذراع اور اس کی موٹائی کم از کم ایک اصبع کے بقدر ہونی چاہیے، باقی اگر اس کا انتظام نہ ہوسکے تو پھر روایت میں "فلیخطط خطا" فرمایا گیا ہے، جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت میں مذکور ہے۔

صاحب ھدایہ وغیرہ نے خط کھینچنے کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ چونکہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ بعید سے اس کا علم نہیں ہوسکتا اس لیے اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں، لیکن شیخ ابن ھمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں خط کھینچنے کو ترجیح دی ہے اور یہ کہا ہے "والسنۃ اولی بالاتباع" نیز یہ بھی کہا ہے خط جمعیت خیال کا ذریعہ ہے اس لیے بھی وہ مفید ہوگا اور اس کا اعتبار کیا جائے گا (۱۸)۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ کس صورت پر خط کھینچا جائے کسی نے کہا ہلالی شکل ہونی چاہیے، کسی نے محرابی شکل کو ترجیح دی ہے، کسی نے کہا کہ جانب قبلہ میں ایک طویل خط کھینچا جائے، اور بعض حضرات نے یمیناً و شمالاً موضع سجود کے قریب خط کھینچنے کی صورت کو ترجیح دی ہے، بہرحال اولی پہلی صورت ہے (۱۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى شَيْءٍ يَسْتُرُهُ مِنَ النَّاسِ فَأَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَجْتَازَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَدْفَعْهُ فَإِنْ أَبَى فَلْيُقَاتِلْهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ هٰذَا لَفْظُ الْبُخَارِيِّ وَلِمُسْلِمٍ مَعْنَاهُ (۱۹*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تم میں سے کوئی شخص کسی ایسی چیز کی طرف نماز

(۱۸) دیکھیے فتح القدیر: ج۱ ص ۲۵۵۔

(۱۹) دیکھیے لمعات: ج۳ ص ۹۳۔ نیز دیکھیے مرقاۃ: (ج۲ ص ۲۴۶)۔

(۱۹*) الحدیث: اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۷۳) فی کتاب الصلوۃ، باب لیرد المصلی من مر بین یدیہ، و مسلم (ج۱ ص ۱۹۶، ۱۹۷) فی کتاب الصلوۃ، باب سترۃ المصلی والندب الی الصلاۃ الی سترۃ والنھی عن المرور بین یدی المصلی و حکم المرور و دفع المار و جواز الاعتراض بین یدی المصلی، و ابوداود (ج۱ ص ۱۰۱) فی کتاب الصلوۃ، باب ما یؤمر المصلی ان یدرا عن الممر بین یدیہ، والنسائی (ج۱ ص ۱۲۲) فی کتاب القبلۃ، باب التشدید فی المرور بین یدی المصلی و بین سترتہ، وابن ماجۃ (ص ۶۷-۶۸) فی کتاب الصلوۃ، باب ادرا ما استطعت، واحمد (ج۳ ص ۶۳)

پڑھے جو اس کے اور لوگوں کے درمیان حائل رہے اور کوئی شخص اس کے آگے سے (یعنی نمازی اور سترہ کے درمیان سے) گزرنے کا ارادہ کرے تو اسے روک دینا چاہیے اگر وہ نہ مانے تو اسے لڑے کیونکہ وہ (ایسی صورت میں) شیطان ہے"۔

نمازی کے سامنے گذرنے والے کو تسبیح کے ذریعہ سے یا اشارہ کے ذریعہ سے ابتداً روکنا چاہیے، لیکن اگر وہ باز نہ آئے تو پھر سختی سے روکنے کی اجازت ہے، البتہ اس میں بھی عمل کثیر کی اجازت نہیں، باقی "فلیقاتلہ" کے الفاظ سے جواز قتل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس سے مراد مبالغہ فی کراھیۃ المروربین المصلی و السترۃ ہے، اور یا مقاتلہ کے معنی مضاربۃ اور مدافعۃ کے ہیں، لیکن اگر جائز طریقہ پر روکنے کی کوشش کی گئی اور پھر اس میں قتل واقع ہوگیا تو بالاتفاق قصاص واجب نہ ہوگا، اور وجوبِ دیت میں اختلاف ہے بعض حضرات وجوب کے قائل ہیں اور عند البعض دیت واجب نہیں۔

فانماھو شیطان

اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ شیطان نے اس کو اس کام پر ابھارا ہے، لہذا اس شیطانی حرکت کی وجہ سے گویا وہ بمنزلہ شیطان کے ہے۔

اور یا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص شیطانِ انس ہے۔ (۲۰)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ وَيَقِي ذٰلِكَ مِثْلُ مُؤْخِرَةِ الرَّحْلِ رَوَاهُ مُسْلِم (۲۰*)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، عورت، گدھا، اور کتا (نمازی کے آگے سے گذرنے کی صورت میں) نماز کو باطل کردیتے ہیں، اور کجاوہ کی پچھلی لکڑی کی مانند کسی چیز کو (

(۲۰) شرح طیبی: ج۲، ص ۲۷۶۔

(۲۰*) الحدیث: اخرجہ مسلم (ج۱، ص ۱۹۷) فی کتاب الصلوٰۃ، باب سترۃ المصلی والندب الی الصلوۃ الی سترۃ والنھی عن المروربین یدی المصلی وبیان قدر السترۃ ومایتعلق بذلک، وابن ماجۃ (ص ۶۷) فی کتاب الصلوٰۃ، باب مایقطع الصلوٰۃ، واحمد (ج۲، ص ۴۲۵)۔

نمازی کے آگے سترہ بناکر) رکھ لینا (نماز کے) اس باطل کردینے کو بچا لیتا ہے"۔

تقطع الصلوٰۃ المراۃ والحمار والکلب

اسی حدیث کے پیش نظر بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ عورت، گدھے، اور کتے کے نمازی کے سامنے گذرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، اور بعض صرف کلب اسود کو قاطع صلوۃ کہتے ہیں۔

لیکن جمہور کے نزدیک یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں چیزیں خصوصیت کے ساتھ خشوع فی الصلوۃ کے لیے قاطع ہیں (۲۱) چنانچہ اسی باب کی فصل اول میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایتیں جمہور کی تائید میں موجود ہیں، ایسے ہی فصل ثانی میں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوۃ شئی۔

اس صریح اور قولی حدیث سے یہ واضح ہوا کہ نمازی کے سامنے سے گذرنے والی کوئی بھی چیز نماز کے لیے قاطع نہیں ہے۔

ایسے ہی فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: قال: اتانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن فی بادیۃ لنا ومعہ عباس فصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ وحمارۃ لنا وکلبۃ تعبثان بین یدیہ فما بالی بذلک، اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو ذکر کیا گیا ہے کہ آپؐ نماز پڑھ رہے تھے اور گدھی اور کتیا آپؐ کے سامنے کھیل رہی تھیں مگر آپؐ نے اس کی پرواہ نہیں کی یعنی اس کو قاطع صلوۃ نہیں سمجھا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَقْبَلْتُ رَاكِبًا عَلَى أَتَانٍ وَأَنَا يَوْمَئِذٍ قَدْ نَاهَزْتُ الْاِحْتِلَامَ وَرَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ بِمِنًى اِلٰى غَيْرِ جِدَارٍ فَمَرَرْتُ بَيْنَ يَدَيْ

(۲۱) دیکھیے اوجز المسالک: ج۲، ص ۱۵۷۔

بعضِ الصَّفِّ فنزلتُ وأرسلتُ الأتانَ ترتعُ ودخلتُ في الصَّفِّ فلَمْ ينكر ذلك عليَّ أحدٌ متفقٌ عليه (۲۱*)

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں بالغ ہونے کے قریب تھا گدھی پر بیٹھا ہوا آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منی میں لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے، اور آپ کے آگے کوئی دیوار نہیں تھی (یعنی آپ نے کوئی سترہ نہیں کھڑا کر رکھا تھا) میں بعض صف کے سامنے سے گزرا، پھر گدھی سے اتر کر اسے چھوڑ دیا وہ چرنے لگی اور میں صف مین داخل ہوگیا اور مجھے کسی نے کچھ نہیں کہا۔"

نکیر نہ کرنے کی وجہ یا یہ تھی کہ سترۃ الامام سترۃ القوم ہوتا ہے، یا یہ تھی کہ مرورِ اتان قاطع صلوۃ نہ تھا، اور یا یہ تھی کہ یہ ابھی نابالغ اور بچے تھے۔

باقی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مقصود اس حدیث سے یہی ہے کہ مصلی کے سامنے سے مرور حمار قاطع صلوۃ نہیں ہے (۲۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۲۱*) الحدیث: اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۷۱) فی کتاب الصلوٰۃ، باب سترۃ الامام سترۃ من خلفه، ومسلم (ج ۱، ص ۱۹۶) فی کتاب الصلوٰۃ، باب سترۃ المصلی، والترمذی (ج ۱، ص ۷۹) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء لایقطع الصلوۃ شئی، وابوداود (ج ۱، ص ۱۰۳) فی کتاب الصلوۃ، باب من قال الحمار لایقطع الصلوۃ، والنسائی (ج ۱، ص ۱۲۳) فی کتاب القبلة، باب مایقطع الصلوۃ ومالایقطع، وابن ماجة (ص ۶۷) فی کتاب الصلوۃ باب مایقطع الصلوۃ، ومالک فی الموطا (ص ۱۳۹ ـ ۱۴۰) فی کتاب قصر الصلوۃ فی السفر، باب الرخصة فی المرور بین یدی المصلی، واحمد (ج ۱، ص ۲۱۹)۔

(۲۲) دیکھیے مرقاۃ: ج ۲، ص ۲۳۶۔

باب صفة الصلوٰة

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللّٰهِ ﷺ جَالِسٌ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ وَعَلَيْكَ السَّلَامُ إِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَرَجَعَ فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ وَعَلَيْكَ السَّلَامُ إِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَقَالَ فِي الثَّالِثَةِ أَوْ فِي الَّتِي بَعْدَهَا عَلِّمْنِي يَا رَسُولَ اللّٰهِ فَقَالَ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا وَفِي رِوَايَةٍ ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ افْعَلْ ذٰلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۲*)

"حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آقائے نامدار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک گوشہ میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، (پہلے) اس نے نماز پڑھی (اس طرح کہ

(*۲۲) الحدیث: اخرجہ البخاری (ج۲، ص ۹۲۳) فی کتاب الاستیذان، باب من ردّفقال علیک السلام، ومسلم (ج۱، ص ۱۷۰) فی کتاب الصلوۃ، باب وجوب قراۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذالم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہاقرامایتیسر لہ غیرھا، والترمذی (ج۱، ص ۶۶۔۶۷) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی وصف الصلوۃ، وابوداود (ج۱، ص ۱۲۴) فی کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ من لایقیم صلبہ فی الرکوع والسجود، والنسائی (ج۱، ص ۱۴۱) فی کتاب الافتتاح، باب فرض التکبیرۃ الاولی، وابن ماجۃ (ص ۷۴) فی کتاب الصلوۃ، ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب اتمام الصلوۃ، واحمد (ج۲، ص ۴۳۷)۔

تعدیلِ ارکان کی رعایت نہیں کی) پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور سلام عرض کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا جاؤ اور پھر نماز پڑھو اس لیے کہ تم نے نماز نہیں پڑھی، وہ چلا گیا (اور جس طرح پہلے نماز پڑھی تھی اسی طرح پھر) نماز پڑھی، اور آپ کی خدمت میں آکر سلام عرض کیا، آپ نے سلام کا جواب دے کر پھر اس سے فرمایا کہ جاؤ نماز پڑھو اس لیے کہ تم نے نماز نہیں پڑھی، (اس طرح تین مرتبہ ہوا) تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ اس شخص نے عرض کیا، یارسول اللہ: مجھے سکھلا دیجئے (کہ میں نماز کس طرح پڑھوں) آپ نے فرمایا! جب تم نماز پڑھنے کا ارادہ کرو تو (پہلے) اچھی طرح وضو کرلو، پھر قبلہ کی طرف منہ کرکے کھڑے ہوکر تکبیر کہو، پھر قرآن کی جو (سورۃ) تمہیں آسان معلوم ہو اسے پڑھو، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کرو پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہوجاؤ، پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کرو پھر سر اٹھاؤ اور اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ پھر اطمینان کے ساتھ (دوسرا) سجدہ کرو پھر سر اٹھاؤ اور اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ! ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ پھر سر اٹھاؤ اور سیدھے کھڑے ہوجاؤ (اس روایت میں جلسہ استراحت کا ذکر نہیں) پھر اپنی تمام نماز اسی طرح ادا کرو۔"

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "باب صفۃ الصلوۃ" کا عنوان قائم کیا ہے اور عام طور سے اس عنوان کے تحت صلوۃ کے ارکان، واجبات، سنن اور مستحبات سب ذکر کیے جاتے ہیں، چنانچہ روایات میں اس باب کے اندر یہ چاروں قسم کے احکام مذکور ہیں۔

حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں جس شخص کا واقعہ مذکور ہے وہ حضرت خلاد بن رافع انصاری بدری رضی اللہ عنہ ہیں، یہ صحابی غزوہ بدر ہی میں شہید ہوئے تھے، اس لیے یقیناً یہ واقعہ بدر سے پہلے کا ہے، اور حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ ۷ ہجری میں مسلمان ہوئے ہیں، اس لئے کہا جائے گا کہ حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ نے کسی دوسرے صحابی سے سن کر اس واقعہ کو نقل کیا ہے (۲۴) لہذا یہ حدیث مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق حجت ہے۔

ثم اقرأ بما تیسر معک من القران

اس جملہ سے حنفیہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے، چونکہ حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ رکن نہیں ہے، بلکہ فاتحہ اور مازاد علی الفاتحہ دونوں کی قراءت واجب ہے، فرض مطلق قراءت ہے، چونکہ روایت میں "ماتیسر معک من القرآن" عام ہے، فاتحہ اور غیر فاتحہ دونوں کو شامل ہے، اس لیے حنفیہ آیتِ طویلہ

(۲۴) دیکھیے مرقاۃ: ج۲، ص ۲۴۹۔

یا ثلث آیات کی قراءت کو فرض کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی آیت "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

رہا یہ سوال کہ پھر آیت واحدۃ قصیرۃ سے بھی فرض ادا ہوجانا چاہیے واحدۃ کے ساتھ طویلۃ اور قصیرۃ کے ساتھ ثلث آیات کی قید کیوں لگائی گئی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مادون الاٰیۃ تو بالاجماع اس آیت اور حدیث کے مقتضی سے خارج ہے، اب رہا آیت واحدۃ میں طویلۃ کی قید اور آیت قصیرۃ میں ثلث آیات کی قید تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل متواتر کی بنیاد پر لگائی گئی ہے، اس سے کم کا ثبوت موجود نہیں۔

ائمہ ثلاثہ قراءت فاتحہ کو رکن کہتے ہیں، اور مازاد علی الفاتحہ کو نہ یہ کہ رکن نہیں کہتے بلکہ واجب بھی نہیں مانتے صرف سنت کہتے ہیں۔ (۲۳*)

ان حضرات کا استدلال حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت "لاصلوۃ لمن لم یقرا بفاتحۃ الکتاب" سے ہے، اور یہ روایت متفق علیہ ہے (۲۴)۔

نیز ان کا استدلال حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہے، جس کی تخریج امام مسلمؒ نے کی ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من صلی صلوۃ لم یقرا فیھا بام القرآن فھی خداج ثلاثًا غیر تمام (۲۵)۔

یہ حضرات کلمہ "لا" کو نفی جنس پر حمل کرتے ہیں، اور بغیر فاتحہ کے صلوۃ کو "کان لم تکن" قرار دیتے ہیں، انہی روایات کو قرآن مجید کی آیت کا بیان کہتے ہیں۔

حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیت اور حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی زیر بحث روایت مبہم یا مجمل نہیں ہیں جن کے لیے بیان کی حاجت ہو، لہذا یہ کہا جائے گا کہ ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کے ذریعہ آیت قرآنیہ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" کی تخصیص کی ہے، لیکن چونکہ یہ اخبار آحاد ہیں اس لیے نہ ان سے کتاب اللہ کی آیت کی تخصیص جائز ہے اور نہ یہ فی نفسہا مفید للفرضیت ہوسکتی ہیں، چونکہ اثبات فرض کے لیے ایسے دلائل کی ضرورت ہوتی ہے جو قطعی الثبوت بھی ہوں اور قطعی الدلالۃ بھی ہوں، حضرت عبادۃ اور حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہما کی روایات چونکہ اخبار آحاد ہیں، اس لیے یہ قطعی

(۲۳*) دیکھیے معارف السنن (ج۳، ص۱۶۸) نیز دیکھیے اوجز المسالک (ج۲، ص۹۱)۔

(۲۴) اخرجہ البخاری: ج۱، ص۱۰۴، فی باب وجوب القراۃ للامام والماموم فی الصلوٰت کلھا فی الحضر والسفر وما یجھر فیھا وما یخافت، ومسلم فی صحیحہ ج۱، ص۱۶۹۔ فی باب وجوب قراۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمھا قرا ما تیسر لہ غیرھا۔

(۲۵) صحیح مسلم: حوالہ بالا۔

الثبوت نہیں ہیں اور نہ یہ قطعی الدلالۃ ہیں چونکہ نفی کمال کا بھی احتمال ہے، لہذا ان سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔

پھر حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی اسی روایت کے بعض طرق صحیحہ میں "لاصلوٰۃ لمن لم یقرا بفاتحۃ الکتاب فصاعدا" وارد ہے (۲۶) اور حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے "لاصلوٰۃ الابقراءۃ فاتحۃ الکتاب فمازاد" (۲۷) اسی طرح حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے، اس میں "امرنا ان نقرا بفاتحۃ الکتاب وماتیسر" مذکور ہے، (۲۸) اگر ان روایات سے استدلال کرنا ہے تو پھر فاتحہ وما زاد علی الفاتحہ دونوں کا ایک حکم ہونا چاہیے، آخر اس کی کیا وجہ ہے روایت ایک ہے فاتحہ کو تو رکن کہا جائے اور مازاد علی الفاتحہ کو صرف سنت، یہ بات قرین قیاس نہیں ہے، بلکہ قرین قیاس یہ بات ہے کہ فاتحہ اور مازاد علی الفاتحہ دونوں کو۔ چونکہ اخبار آحاد سے ان کا ثبوت ہے۔ واجب قرار دیا جائے اور مطلق قراءت کو رکن کہا جائے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، اس صورت میں آیت پر بھی عمل ہوگا اور روایت پر بھی، برخلاف ائمہ ثلاثۃ کے مذہب کے کہ اس میں آیت کے عموم کو تو نظرانداز کیا ہی گیا ہے مگر روایات پر بھی پورا عمل نہیں ہے اس لیے کہ مازاد علی الفاتحہ کے وجوب کے وہ قائل نہیں۔

ثم ارکع حتی تطمئن راکعاً

یہ صحابی جن کو آپ ؐ نے "صل فانک لم تصل" فرمایا تعدیل ارکان کو فوت کررہے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لطیف تنبیہ فرمائی لیکن اصل غلطی کی نشاندہی نہیں کی، آپ کا مقصد یہ تھا کہ یہ غور فکر کے بعد خود اپنی غلطی پر متنبہ ہوں، مگر یہ اپنی غلطی پر خود متنبہ نہ ہوسکے تو پھر آپ ؐ نے ان کی درخواست اور خواہش پر اصل غلطی کی نشاندہی فرمائی اور تعدیل ارکان کی تلقین فرمائی اور آپ ؐ نے یہ طریقہ اس لیے اختیار فرمایا کہ چونکہ یہ طریقہ اصلاح کے باب میں زیادہ مفید اور زیادہ اثر آفرین ہوتا ہے۔

نماز میں تعدیل ارکان کا مسئلہ

امام شافعی، امام احمد اور امام ابویوسف رحمہم اللہ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔

---

(۲۶) دیکھیے ابوداود: ج ۱، ص ۱۱۹۔ باب من ترک القراۃ فی صلاتہ۔

(۲۷) ابوداود: ج ۱، ص ۱۱۸۔ باب من ترک القراۃ فی صلاتہ۔

(۲۸) حوالہ بالا۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک امام جرجانیؒ کی تخریج کے مطابق تعدیل ارکان سنت ہے، لیکن امام کرخیؒ کی تخریج کے مطابق واجب ہے (۲۹) یہی صحیح اور مذہب مختار یہی ہے۔

امام شافعی، امام احمد اور امام ابویوسف رحمہم اللہ کا استدلال حضرت خلاد بن رافع انصاری رضی اللہ عنہ کے اسی واقعہ سے ہے، جس میں آپؐ نے تعدیل ارکان نہ کرنے کے وقت "ارجع فصل فانک لم تصل" فرمایا اور ایک مرتبہ نہیں بلکہ تین مرتبہ ایسا ہی کیا، آپؐ کا یہ اہتمام اور مکرر ادائے صلوٰۃ کا حکم دینا اور "فانک لم تصل" فرمانا تعدیل کی فرضیت پر دال ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت "اِرْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا" سے ہے، رکوع کے معنی مطلق انحناء کے ہیں اور سجدہ کے معنی وضع الجبہۃ علی الارض کے ہیں بقدر تسبیحہ واحدہ توقف سے نفس فرض ادا ہوجاتا ہے، قرآن مجید کی آیت اتنی ہی مقدار کی متقاضی ہے، اس کے بعد تعدیل کا جو مفہوم رہتا ہے اس کا ثبوت خلاد بن رافعؓ کے اس واقعے سے اور آگے آنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہوتا ہے، مگر چونکہ یہ اخبار آحاد ہیں، اس لیے نہ تو ان سے زیادت علی کتاب اللہ ہوسکتی ہے اور نہ یہ فی نفسہا مفید للفرضیت ہیں، لہذا قول اسلم قرآن اور احادیث کے پیش نظر یہی ہے کہ تعدیل ارکان کو واجب کہا جائے، اور وجوبِ تعدیل ارکان کے لیے انہی روایات سے استدلال کیا جائے گا، جن سے ان حضرات نے فرضیت ثابت کی ہے۔

نیز اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو کہ ترمذی میں حضرت رفاعۃ بن رافع سے مروی ہے (۳۰) چنانچہ اس کی آخر میں ہے "فاذا فعلت ذلک فقد تمّت صلوتک و ان انتقصت منہ شیئاً انتقصت من صلوتک"۔ اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تعدیلِ ارکان کے ترک کی وجہ سے نماز باطل نہیں ہوتی بلکہ اس میں نقصان آجاتا ہے، اور یہ وجوب کی دلیل ہے، ورنہ اگر تعدیل ارکان فرض ہوتی تو اس کے ترک پر بطلانِ صلوٰۃ کا حکم لگایا جاتا نہ کہ نقصان کا، چنانچہ اس پر قرینہ آگے راوی کا بیان ہے "قال: وکان ھذا اھون علیھم من الاولی انہ من انتقص من ذلک شیئاً انتقص من صلوتہ ولم تذھب کلھا"۔

باقی ترک تعدیل کی وجہ سے اگرچہ نماز بالکلیہ باطل نہیں ہوتی لیکن چونکہ اس میں ترک واجب کی وجہ سے نقصان آجاتا ہے، اس لیے طرفین کے نزدیک بھی نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

(۲۹) دیکھیے لمعات التنقیح: ج ۳، ص ۹۸۔

(۳۰) ترمذی: ج ۱، ص ٦٦۔

ثم ارفع حتی تطمئن جالساً

یہ جلسہ استراحت ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دوسرے فقہاء جلسہ استراحت کو مسنون کہتے ہیں۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں ہے۔(۳۱) شافعیہ کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے، ایسے ہی ان کا استدلال حضرت مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہے جو آگے اسی فصل میں مذکور ہے، اور اس میں بھی جلسہ استراحت کا ذکر ہے، "انہ رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی، فاذا کان فی وتر من صلوتہ لم ینھض حتی یستوی قاعداً"۔

حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ" (۳۲)۔

ایسے ہی ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں کئی صحابہ کے آثار نقل کیے ہیں۔

عن عبدالرحمن بن یزید قال: کان عبداللہ رضی اللہ عنہ ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ (۳۳)۔

عن الشعبی ان عمر وعلیا رضی اللہ عنھما واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینھضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامھم (۳۴)۔

عن ابن عمر انہ کان ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ (۳۵)۔

عن النعمان بن ابی عیاش قال: ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع راسہ من السجدۃ فی اول رکعۃ والثالثۃ قام کما ھو ولم یجلس (۳۶)۔

اجلہ صحابہ کے یہ آثار اور خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جلسہ استراحت سنت صلوۃ نہیں ہے، البتہ عذر کی وجہ سے کیا جاسکتا ہے اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو بھی اسی پر حمل کیا جائے گا کہ آپؐ نے اخیر عمر میں عذر کی وجہ سے جلسہ استراحت کیا۔

---

(۳۱) دیکھیے معارف السنن: ج ۳، ص ۵۷۔
(۳۲) ترمذی: ج ۱، ص ۶۴۔
(۳۳) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۳۹۴۔
(۳۴) حوالہ بالا۔
(۳۵) حوالہ بالا۔
(۳۶) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۳۹۵۔

﴿وعن﴾ عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائما وكان إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوي جالسا وكان يقول في كل ركعتين التحية وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وكان ينهى عن عقبة الشيطان وينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وكان يختم الصلاة بالتسليم رواه مسلم (*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز تکبیر سے اور قراءت "الحمدللہ رب العٰلمین" سے شروع کرتے تھے، اور آپؐ جب رکوع کرتے تو اپنا سر مبارک نہ تو (بہت زیادہ) بلند کرتے تھے اور نہ (بہت زیادہ) پست، بلکہ درمیان درمیان میں رکھتے تھے، (یعنی پیٹھ اور گردن برابر رکھتے تھے) اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بغیر سیدھا کھڑے ہوئے سجدہ میں نہ جاتے تھے، اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو بغیر سیدھا بیٹھے ہوئے (دوسرے) سجدہ میں نہ جاتے تھے، اور ہر دو رکعت کے بعد التحیات پڑھتے تھے، اور (بیٹھنے کے لیے) اپنا بایاں پیر بچھاتے اور دایاں پیر کھڑا رکھتے تھے، اور آپؐ عقبۂ شیطان (یعنی شیطان کی بیٹھک) سے منع فرماتے تھے، اور مرد کو دونوں ہاتھ سجدہ میں اس طرح بچھانے سے منع کرتے تھے جس طرح درندے بچھا لیتے ہیں، اور آپؐ نماز کو سلام پر ختم فرماتے تھے"۔

قعدہ کی کیفیت اور اختلاف فقہاء

روایات میں قعدہ کی دو کیفیتیں مذکور ہیں: ❶ افتراش ❷ تورک۔

افتراش یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لے۔

اور تورک یہ ہے کہ آدمی بائیں پاؤں کو دائیں طرف نکال دے اور سرین پر بیٹھ جائے۔

(*) الحدیث: اخرجہ مسلم (ج ۱، ص ۱۹۴ ـ ۱۹۵) فی کتاب الصلوٰۃ، باب مایجمع صفۃ الصلوٰۃ وما یفتتح بہ ویختم بہ وصفۃ الرکوع والاعتدال منہ والسجود والاعتدال منہ، وابوداود (ج ۱، ص ۱۱۴) فی کتاب الصلوٰۃ، باب من لم یر الجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم، واحمد (ج ۶، ص ۳۱)۔

فقہاء کے ہاں قعدہ کی یہ دونوں صورتیں جائز ہیں البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔
چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قعدہ اولی اور اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے۔
امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں وہ تشہد جس کے بعد سلام ہو اس میں تورک افضل ہے اور جس کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔
اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ نماز جس میں دو قعدے ہوں یعنی رباعی نماز، اس کے قعدہ اخیرہ میں تورک افضل ہے، اور جس میں ایک قعدہ ہو اس میں افتراش افضل ہے (۱)۔
حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی روایت سے ہے۔
اسی طرح حنفیہ کا استدلال فصل ثانی میں حضرت رفاعہ بن رافع کی روایت سے بھی ہے، جس میں مسئی فی الصلوۃ کا واقعہ مذکور ہے، وہاں فرمایا گیا ہے "فاذا سجدت فمکن للسجود فاذا رفعت فاجلس علی فخذک الیسری ای ناصبا قدمک الیمنی"۔
اور جن روایات میں تورک کا ذکر آیا ہے، جن سے افضلیت تورک کے قائلین نے استدلال کیا ہے، جیسا کہ فصل اول میں حضرت ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ہے "فاذا جلس فی الرکعۃ الاخرۃ قدم رجلہ الیسری و نصب الاخری و قعد علی مقعدتہ"۔
اسی طرح حضرت ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ کی فصل ثانی کی پہلی روایت میں اس کو ذکر کیا گیا ہے، حتی اذا کانت السجدۃ التی فیھا التسلیم اخر رجلہ الیسری و قعد متورکا علی شقہ الایسر ثم سلم۔
تو ان کو یا تو عذر پر حمل کیا جائے گا کہ ضعف اور تبدّن کے لاحق ہونے کے بعد آپ نے ایسا کیا، یا بیانِ جواز پر حمل کیا جائے گا، اور یا یہ کہا جائے گا کہ رکعتِ رابعہ میں تورک کی یہ کیفیت بعد السلام ہوتی تھی۔

وکان ینھی عن عقبۃ الشیطان

"عقبہ" (بضم العین و سکون القاف) اس سے مراد اقعاء ہے، اور اقعاء کی دو تفسیریں ہیں۔
ایک یہ کہ الیتین کو اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھا جائے اور ایڑیوں کو الیتین سے ملا کر ساقین کو کھڑا کر لیا جائے، یہ اقعاء کا قعاء الکلب ہے۔

(۱) دیکھیے لمعات التنقیح: ج ۳، ص ۱۰۰۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ تشہد کی حالت میں جس طرح بیٹھتے ہیں، اسی طرح بیٹھا جائے، اور دونوں ایڑیاں کھڑی کرکے ان پر الیتین کو رکھا جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ممانعت فرمائی ہے اس ممانعت میں اقعاء کی یہ دونوں صورتیں داخل ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اقعاء بالمعنی الثانی کو سنت کہنا بھی منقول ہے، جیسا کہ امام ترمذی نے اس کو حضرت طاؤس کی روایت سے ذکر کیا ہے، "قلنا لابن عباس فی الاقعاء علی القدمین قال ھی السنة فقلنا انا لنراہ جفاء بالرجل قال بل ھی سنة نبیکم" (۲)۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے عذر کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کو اختیار کرنا اور اسی اعتبار سے اس کو سنت کہنا منقول ہے، ورنہ یہ مراد ہرگز نہیں کہ عام حالات میں وہ سنت ہے، چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا میں ذکر کیا ہے، "عن المغیرة بن حکیم قال: رایت ابن عمرؓ یجلس علی عقبیه بین السجدتین فی الصلوۃ فذکرت له فقال انما فعلته منذ اشتکیت" (۳)۔

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اقعاء کی یہ صورت بھی سنت کے خلاف ہے، لیکن عذر کی بنا پر اس کو اختیار کیا گیا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أبي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ

قَالَ فِي نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا أَحْفَظُكُمْ لِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَيْتُهُ إِذَا كَبَّرَ جَعَلَ يَدَيْهِ حِذَاءَ مَنْكِبَيْهِ وَإِذَا رَكَعَ أَمْكَنَ يَدَيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ هَصَرَ ظَهْرَهُ فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ اسْتَوَى حَتَّى يَعُودَ كُلُّ فَقَارٍ مَكَانَهُ فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَ يَدَيْهِ غَيْرَ مُفْتَرِشٍ وَلَا قَابِضِهِمَا وَاسْتَقْبَلَ بِأَطْرَافِ أَصَابِعِ

(۲) ترمذی: ج۱، ص۶۳۔

(۳) موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ: ص ۱۱۳، "باب الجلوس فی الصلوۃ"۔

رِجْلَيْهِ الْقِبْلَةَ فَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ جَلَسَ عَلَى رِجْلِهِ الْيُسْرَى وَنَصَبَ الْيُمْنَى فَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ قَدَّمَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَنَصَبَ الْأُخْرَى وَقَعَدَ عَلَى مَقْعَدَتِهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (*۴)

"حضرت ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ کی ایک جماعت میں فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ نماز کو تم میں سب سے زیادہ جانتا ہوں، میں نے آپؐ کو دیکھا ہے کہ جب آپؐ تکبیر کہتے تھے تو اپنے دونوں ہاتھ مونڈھوں تک اٹھاتے تھے، اور جب رکوع میں جاتے تھے تو اپنے دونوں زانو ہاتھوں سے مضبوط پکڑتے تھے اور اپنی پیٹھ جھکا دیتے تھے، (تاکہ گردن کے برابر ہوجائے) اور سر مبارک (رکوع سے) اٹھاتے تو سیدھے کھڑے ہوجاتے یہاں تک کہ سارے جوڑ اپنی اپنی جگہ پر آجاتے تھے، اور جب سجدہ میں جاتے تو دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دیتے تھے اور انہیں نہ پھیلاتے تھے اور نہ (پہلو کی طرف) سمیٹتے تھے اور پاؤں کی انگلیاں قبلہ کی طرف رکھتے تھے، اور جب دو رکعت پڑھنے کے بعد بیٹھتے تھے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے تھے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے تھے، اور جب آخری رکعت پڑھ کر بیٹھتے تھے تو بائیں پاؤں کو آگے نکال دیتے اور دوسرے (یعنی دائیں) پاؤں کو کھڑا کرکے سرین پر بیٹھ جاتے تھے"۔

واستقبل باطراف اصابع رجلیہ القبلۃ

علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے سجدہ میں اطراف اصابع کو مستقبل قبلہ کرنا واجب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ لوگ اس واجب کی ادائیگی میں غفلت کرتے ہیں، لیکن علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار میں وجوب کا انکار کیا ہے اور استقبال قبلہ باصابع رجلین فی السجدۃ کو سنت قرار دیا ہے (۴) بہرحال اس کے سنت مؤکدہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کا ترک کراہت کا باعث ہے، بالعموم اس سے غفلت کی جاتی ہے اس کا خیال رکھنا ضروری ہے، اسی طرح سجدتین میں یا سجدہ اولی سے جلسہ کی طرف منتقل ہوتے وقت یا جلسہ سے سجدہ ثانیہ کی طرف منتقل ہوتے وقت بالعموم بعض وہ لوگ جن کو آداب و سنن کا پورا لحاظ نہیں ہوتا کبھی ایک پاؤں کو کبھی دونوں کو زمین سے اٹھا لیا کرتے ہیں، اگر یہ رفع قدم عن الارض ذرا دیر کے لیے بھی

(*۴) الحدیث: اخرجہ البخاری (ج۱، ص۱۱۴) فی کتاب الاذان، باب سنۃ الجلوس فی التشہد، والترمذی (ج۱، ص ٦٧) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی وصف الصلوۃ، وابوداود (ج۱، ص ١٠٦) فی کتاب الصلوۃ، باب افتتاح الصلوۃ، وابن ماجۃ (ص ٦٢) فی کتاب الصلوۃ، ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب رفع الیدین اذا رکع و اذا رفع راسہ من الرکوع، واحمد: (ج۵، ص ۴۲۴)۔

(۴) ردالمحتار: ج۱، ص۳۶۹۔۳۷۰۔

ہو تو اس سے نماز مکروہ ہوجاتی ہے، اور عادت ہوجانے کی وجہ سے بسااوقات اس کا احساس نہیں ہوتا اس لیے اس کا اہتمام بھی ضروری ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذٰلِكَ وَقَالَ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذٰلِكَ فِي السُّجُودِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴*)

"حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے، اور جب رکوع کے لیے تکبیر کہتے نیز جب رکوع سے سر اٹھاتے تو تب بھی اسی طرح دونوں ہاتھ (مونڈھوں تک) اٹھاتے اور (رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے) کہتے "سمع اللہ لمن حمدہ۔ ربنالک الحمد" (اللہ نے اس شخص کو سن لیا یعنی اس کی تعریف قبول کرلی جس نے اس کی حمد بیان کی، اے ہمارے پروردگار تعریف تو تیرے ہی لیے ہے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدوں میں ایسا نہیں کرتے تھے"۔

مسئلہ رفع یدین

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت میں رفع یدین عندالرکوع و عند رفع الراس منہ کا مشہور اور معرکۃ الآراء مسئلہ بیان کیاگیا ہے۔

رفع یدین عند تکبیرۃ الافتتاح تو بالاتفاق مسنون ہے، ائمہ فقہاء میں اس کے سنت ہونے میں کوئی

(۴*) الحدیث: اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۱۰۲) فی کتاب الاذان، باب رفع الیدین فی التکبیرۃ الاولیٰ مع الافتتاح سوآء، ومسلم (ج ۱، ص ۱۶۸) فی کتاب الصلوۃ، باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین مع تکبیرۃ الاحرام والرکوع وفی الرفع من الرکوع وانہ لایفعلہ اذا رفع من السجود، والترمذی (ج ۱، ص ۵۹) فی ابواب الصلوۃ، باب رفع الیدین عندالرکوع، وابوداود (ج ۱، ص ۱۰۴) فی کتاب الصلوۃ، باب رفع الیدین، والنسائی (ج ۱، ص ۱۴۰) فی کتاب الافتتاح، باب العمل فی افتتاح الصلوۃ، وباب رفع الیدین قبل التکبیر، وباب رفع الیدین حذو المنکبین، وابن ماجہ (ص ۶۱) فی کتاب الصلوۃ، ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب رفع الیدین اذا رکع و اذا رفع راسہ من الرکوع، و مالک (ص ۵۹، ۶۰، ۶۱) فی کتاب الصلوۃ، باب افتتاح الصلوۃ، واحمد (ج ۲، ص ۱۴۷)۔

اختلاف نہیں، البتہ بعض اہل ظاہر اس کے وجوب کے قائل ہیں، لیکن روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نقل کیا گیا ہے اور ان پر مداومت بھی بتائی گئی ہے۔ مگر اس سے سنت ہونا ثابت ہوسکتا ہے وجوب یا فرضیت ثابت نہیں ہوتی، ایسے ہی جمہور کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان مواضع ثلاثہ یعنی تکبیرہ تحریمہ اور عندالرکوع وعند رفع الراس منہ کے علاوہ نماز میں کسی اور جگہ رفع یدین مسنون نہیں ہے، البتہ رفع یدین عندالرکوع وعند رفع الراس منہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحٰق رحمہم اللہ رفع یدین ثلٰث مرات کو سنت کہتے ہیں، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک نیز امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول مشہور اور مختار کے مطابق صرف عند تکبیرۃ الافتتاح رفع یدین مسنون ہے (۵)۔

اس مسئلہ میں اختلاف فقط افضلیت اور عدم افضلیت میں ہے، لیکن طرفین سے غلو ہوا ہے اور ایسی باتیں کہی گئی ہیں کہ جن سے مسئلہ کی صحیح نوعیت سامنے نہیں آتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض حضرات نے رفع یدین عند الرکوع و عند الرفع منہ کو مکروہ کہا ہے، خود امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے رفع یدین کی روایات کو منسوخ کہا ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء نے منسوخ سمجھتے ہوئے اس کو مکروہ کہہ دیا ہے، لیکن علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے (۶) کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی اصطلاح عام فقہاء اور محدثین کی اصطلاح سے مختلف ہے وہ بسا اوقات افضل کے مقابلہ میں مفضول کو منسوخ کہہ دیتے ہیں، ایسے ہی بعض اوقات ماھوالاقوی دلیلاً کے مقابلہ میں ماھوالاضعف دلیلاً کو منسوخ کہہ دیتے ہیں اصطلاحی نسخ مراد نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ رفع یدین میں بھی یہی صورت ہے، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے احکام القرآن میں ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث صحیحہ دونوں جانب موجود ہوں تو وہاں فقہاء کا اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت میں ہوتا ہے، اور اس کی مثال میں جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ترجیع فی الاذان، ایتار فی الاقامہ، تسمیہ کا مسئلہ جس میں جہر اور اخفاء کا اختلاف ہے، اور رفع یدین کا مسئلہ بیان کیا ہے، جصاص رحمۃ اللہ علیہ چونکہ قرنِ رابع کے ہیں اور متقدمین حنفیہ میں سے ہیں اس لیے ان کے بیان کو ترجیح ہوگی اس لیے رفع یدین کا یہ اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت ہی کا ہوگا نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔

---

(۵) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۵، ص ۲۷۲۔

(۶) دیکھیے فیض الباری: ج۲، ص ۲۵۷۔ ۲۶۱۔

ادھر حضرات شوافع کی طرف سے غلو کا یہ عالم ہے کہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں یہ فرمایا ہے کہ ترکِ رفع پر کوئی حدیث ثابت نہیں ہے (۷) حالانکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ جس طرح رفع یدین عندالرکوع و عند رفع الراس منہ تواتر سے ثابت ہے اسی طرح ترکِ رفع بھی تواتر سے ثابت ہے یہ دوسری بات ہے کہ رفع یدین کی احادیث سنداً و عملاً متواتر ہیں اور ترکِ رفع عملاً متواتر ہے سنداً نہیں، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں کوفہ اہل اسلام کا فوجی مرکز تھا، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے علاوہ سینکڑوں صحابہؓ کوفہ میں مقیم تھے اور یقیناً وہ تمام حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر نماز ادا کرتے تھے اور رفع یدین عندالرکوع و عند الرفع منہ ایک ایسی محسوس اور واضح شئی ہے کہ اس کا مخفی رہنا مستبعد اور دشوار ہے، لیکن بایں ہمہ کوفہ کے تمام محدثین اور فقہاء جن کی جلالتِ قدر سے انکار ناممکن ہے ترکِ رفع پر متفق ہیں، تو یہ تواتر عملی نہیں تو اور کیا ہے۔

اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تعامُلِ اہل مدینہ کو مقدم رکھتے ہیں اور وہ بھی ترکِ رفع کے قائل ہیں اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل بھی ترکِ رفع ہی پر تھا، لہذا یہ بھی ترکِ رفع کے عملاً متواتر ہونے کی ایک دلیل ہے۔

پھر روایات میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت اور حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح سندوں کے ساتھ موجود ہیں پھر یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ ترکِ رفع کا کوئی ثبوت نہیں، بہرحال طرفین میں یہ تجاوز اور غلو پایا جاتا ہے، صحیح صورت حال وہی ہے کہ یہ اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت میں ہے، جیسا کہ امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

نیز جانبین میں تواتر اور روایات بطور دلیل موجود ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ حضرات حنفیہ ترکِ رفع کی روایات کو راجح کہتے ہیں۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے دلائل

❶ بہرحال حضرات شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال ایک تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی اسی روایت سے ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ اذا افتتح الصلوٰۃ واذاکبر للرکوع واذا رفع راسہ من الرکوع رفعھما کذلک۔

(۷) الام: ج۱، ص۱۰۵۔

❷ ایسے ہی ان کا استدلال حضرت مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہے، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ حتی یحاذی بھما اذنیہ واذا رفع رأسہ من الرکوع فقال سمع اللہ لمن حمدہ فعل مثل ذلک۔

اس روایت میں رفع یدین عندالرکوع مذکور نہیں ہے غالباً راوی کا اختصار ہے، یا نسیان ہے۔

❸ ان کی تیسری دلیل حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، انہ رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیہ حین دخل فی الصلوۃ کبر ثم التحف بثوبہ ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری فلما اراد ان یرکع اخرج یدیہ من الثوب ثم رفعھما وکبر فرکع فلما قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیہ فلما سجد سجد بین کفیہ۔

واضح رہے کہ مذکورہ بالا دونوں روایتیں حضرت ابن عمرؓ کی اسی زیر بحث روایت کے بعد اسی فصل میں مذکور ہیں۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل

❶ حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، عن علقمۃ قال: قال عبداللہ بن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ۔ (۸)

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

مخالفین کی طرف سے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل کیا ہے، "ولم یثبت حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ"۔

لہذا اس روایت سے استدلال صحیح نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک فعلی حدیث ہے کہ جس میں انھوں نے خود نماز پڑھ کر دکھلائی اور یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نماز پڑھتے تھے اور دوسری قولی حدیث ہے اور اس میں انھوں نے قولاً آپؐ کا یہ فعل نقل کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ"۔

---

(۸) ترمذی: ج ۱ ص ۵۹۔

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ وہ ثابت نہیں ہے اس سے مراد یہی قولی حدیث ہے نہ کہ فعلی حدیث چنانچہ اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ فعلی حدیث خود حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے نسائی میں مروی ہے، اور وہ روایت یہ ہے "اخبرنا سوید بن نصر حدثنا عبداللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبدالرحمن بن الاسود عن علقمۃ عن عبداللہ قال: الا اخبرکم بصلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: فقام فرفع یدیہ اوّل مرۃ ثم لم یعد" (۹)۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ جس حدیث کے بارے میں یہ فرما رہے ہیں کہ یہ غیر ثابت ہے وہ قولی حدیث ہے، لہذا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس فعلی حدیث کے متعلق یہ کہنا کہ اس سے استدلال درست نہیں صحیح نہیں ہے۔

❷ ایسے ہی حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں، کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر لافتتاح الصلوۃ رفع یدیہ حتی یکون ابہاماہ قریباً من شحمتی اذنیہ ثم لا یعود (۱۰)۔

❸ ابوداود وغیرہ میں حضرت جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں "دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس رافعوا ایدیھم "قال زھیر اراہ قال" فی الصلوۃ فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانھا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ (۱۱)۔

❹ حضرت ابن عباس ؓ اور حضرت ابن عمر ؓ سے روایت ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ترفع الایدی فی سبعۃ مواطن، افتتاح الصلوۃ، واستقبال البیت، والصفا، والمروۃ، والموقفین، وعند الحجر (۱۲)

اس حدیث میں سات جگہوں میں رفع یدین کرنے کا ذکر کیا گیا ہے ان میں عند تکبیرۃ الافتتاح کا تو ذکر ہے، لیکن عند الرکوع وعند الرفع منہ کا کوئی ذکر نہیں۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ نے ان روایات کی صحت پر اعتماد کرتے ہوئے نیز مختلف اور متعدد وجوہ ترجیح کی بنا پر ترک رفع کی روایات کو معمول بہا قرار دیا ہے۔

---

(۹) نسائی: ج۱، ص۱۵۸۔

(۱۰) طحاوی: ج۱، ص۱۵۴۔

(۱۱) ھذا الحدیث اخرجہ ابوداود: ج۱، ص ۱۴۳۔ "باب فی السلام"، واللفظ لہ، وایضاً اخرجہ النسائی۔ ج۱، ص ۱۷۶۔ "باب السلام بالایدی فی الصلوۃ"۔

(۱۲) دیکھیے مجمع الزوائد: ج۲، ص۱۰۳۔

ترکِ رفع کی وجوہ ترجیح

❶ وجوہ ترجیح میں سے ایک تفقہ رواۃ بھی ہے، ترکِ رفع کے رواۃ افقہ ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان مکہ کے دار الحناطین میں ایک مناظرہ ہوا ہے، "فقال الاوزاعی (للامام الاعظم ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ) مابالکم لاترفعون عند الرکوع والرفع منہ فقال: لاجل انہ لم یصح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شئی (ای سالما عن المعارض) فقال الاوزاعی رحمہ اللہ کیف لم یصح وقد حدثنی الزہری عن سالم عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوۃ وعند الرکوع وعند الرفع منہ، فقال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ: حدثنا حماد عن ابراہیم عن علقمۃ والاسود عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لایرفع یدیہ الاعند افتتاح الصلوۃ ثم لایعود لشئی من ذلک، فقال الاوزاعی رحمہ اللہ، احدثک عن الزہری عن سالم عن ابیہ، وتقول حدثنی حماد عن ابراہیم، فقال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ، کان حماد افقہ من الزہری وکان ابراہیم افقہ من سالم وعلقمۃ لیس بدون من ابن عمر فی الفقہ، وان کانت لابن عمر صحبۃ ولہ فضل صحبۃ فالاسود لہ فضل کثیر وعبد اللہ عبد اللہ" (۱۳)۔

یہاں پر امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے علوِ سند کو وجہ ترجیح سمجھا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تفقہ رواۃ کو وجہ ترجیح قرار دیا ہے، اور درحقیقت رواۃ کا تفقہ علو سند کے مقابلہ میں اہم ہے، چنانچہ امام وکیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، حدیث یتداولہ الفقہاء خیر من ان یتداولہ الشیوخ (۱۴)۔

❷ رفع یدین کے رواۃ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما مرکزی راوی ہیں لیکن بیہقیؒ نے خلافیات میں (۱۵) نہایت قوی سند سے جس کا اوپر ذکر تھا "عن الزہری عن سالم عن ابیہ" حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوۃ ثم لایعود" روایت اتنی قوی ہے کہ محدثین کے یہاں نام ہی اس سند کا سلسلۃ الذہب ہے، بیہقیؒ نے جو صرف اس وجہ سے کہ یہ روایت ابن عمرؓ کی اس روایت کے جس میں رفع یدین کا ذکر ہے خلاف ہے، اس کو موضوع قرار دیا ہے تو یہ ان کا وہم اور تعصب ہے، کیونکہ وجوہ طعن میں سے بغیر کسی وجہ طعن کے حدیث کو موضوع قرار دینا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

---

(۱۳) دیکھیے فتح القدیر: ج ۱، ص ۲۷۰۔
(۱۴) دیکھیے معرفۃ علوم الحدیث للامام الحاکمؒ ص ۱۱۔
(۱۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱، ص ۳۴۸۔۳۴۹۔

نیز امام محمدؒ نے موطا میں (۱۶) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں (۱۷) اور امام ابوبکر ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں (۱۷*) بہت مضبوط اور جیّد سندوں کے ساتھ خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترکِ رفع نقل کیا ہے، یہاں رفع یدین کے راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف موجود ہے، (۱۸) جبکہ ترکِ رفع کے راوی کا عمل اپنی روایت کے مطابق ہے، لہٰذا کہا جائیگا کہ حضرت ابن عمرؓ کو رفع الیدین کی منسوخیت کا علم ہوگیا تھا ورنہ وہ ہرگز اپنی روایت کے خلاف عمل نہ کرتے، اس لئے بھی ترکِ رفع کو ترجیح ہوگی۔

❹ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نظر پیش کی ہیں (۱۹) کہ نماز میں انتقال من حالۃ الی حالۃ کے وقت تکبیر یا کوئی ذکر مشروع ہے، افتتاح صلوۃ میں بالاتفاق تکبیر کے ساتھ رفع یدین بھی ہے اور انتہائے صلوۃ میں تسلیم کے ساتھ تحویل راس بھی ہے، اول تو یہ دونوں مقام مقیس علیہ نہیں بن سکتے اس لیے کہ ان میں انتقال من رکن الی رکن نہیں پایا جاتا نیز ویسے بھی تکبیر افتتاح فرض ہے اور تسلیم واجب ہے، البتہ اثنائے صلوۃ میں جو تکبیرات یا اذکار انتقال من حالۃ الی حالۃ کے وقت مشروع ہیں ان کو مقیس علیہ بنایا جاسکتا ہے، تکبیر عندالرکوع اور تسمیع عند الرفع منہ میں اختلاف ہے کہ ان دونوں جگہوں میں رفع یدین ہے یا نہیں سو دوسرے انتقالات صلوۃ پر قیاس کیجیے جن میں عدم رفع یدین متفق علیہ ہے، چنانچہ تکبیرات سجودؔ ہیں یا وہ تکبیرات جو عندالانتقال من السجدۃ الی القیام یا من القعدۃ الی القیام ہیں ان میں بالاتفاق رفع یدین نہیں اور یہ اثنائے صلوۃ میں ہونے کے ساتھ ساتھ صرف مسنون ہیں یہی کیفیت تکبیر عندالرکوع اور تسمیع عندالرفع منہ کی ہے لہذا یہاں بھی رفع یدین مسنون نہیں ہونا چاہیے۔

❺ رفع یدین کی تائید میں جو روایات نقل کی گئی ہیں ان میں سے بعض میں رفع الیدین عند القیام الی الرکعۃ الثالثۃ بھی مذکور ہے، اور وہ سنداً نہایت صحیح روایت ہے (۲۰) چنانچہ علامہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں کہ جو حضرات رفع یدین کے قائل ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس "زیادت" یعنی رفع الیدین

---

(۱۶) موطا امام محمد: ص ۹۳-۹۴۔ "باب افتتاح الصلوۃ"۔

(۱۷) شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۱۵۵۔

(*۱۷) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱، ص ۲۳۷)۔

(۱۸) شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ فتح القدیر: ج ۱، ص ۲۷۱، میں لکھتے ہیں، "والراوی اذا عمل بخلاف ماروی سقطت روایتہ کما عرف فی اصول الفقہ"۔

(۱۹) دیکھیے شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۱۵۶۔

(۲۰) چنانچہ صحیح بخاری میں ہے "عن نافع ان ابن عمر کان اذا دخل فی الصلوۃ کبر و رفع یدیہ و اذا رکع رفع یدیہ و اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیہ و اذا قام من الرکعتین رفع یدیہ و رفع ذلک ابن عمر الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" بخاری ج ۱، ص ۱۰۲۔

عندالقیام الی الرکعۃ الثالثۃ کو بھی قبول کریں ، اسی طرح امام خطابیؒ جو شافعی ہیں ، فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ اس "زیادت" کے قائل نہیں ہیں حالانکہ ان کی اصل کے مطابق چاہیئے کہ وہ اس کو قبول کریں ، ایسے ہی امام ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے رفع یدین کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر صرف تین مقامات کے ساتھ مختص کیا ہے ، جبکہ رفع الیدین عندالقیام الی الرکعۃ الثالثۃ بھی صحیح سند سے ثابت ہے ، امام شافعیؒ کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو بھی سنت کہیں ، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ چونکہ عندالرکوع وعندالرفع منہ رفع یدین ثابت ہے جو تکبیر تحریمہ سے زائد ہے ، تو جہاں جہاں رفع یدین کا ثبوت ہوگا وہاں اس کی سنیت بھی ثابت ہوگی کیونکہ دلیل ایک ہی ہے ، اس لیے جو کوئی تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی بھی مقام پر رفع کا قائل ہوگا اس کو قیام الی الرکعۃ الثالثۃ کی صورت میں بھی رفع ماننا پڑے گا (۲۱) ، لیکن نہ امام شافعیؒ کے یہاں اور نہ ہی حضرات ائمہ میں سے کسی کے ہاں یہ معمول بہ ہے اس لیے کہا جائے گا کہ جس طرح یہ رفع یدین منسوخ یا مرجوح قرار دیا گیا ہے ، اسی طرح رفع یدین عندالرکوع وعندالرفع منہ کو بھی مرجوح کہا جائے گا۔

۵ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم میں اولوالاحلام والنھی حضرات کی جماعت ترک رفع یدین کی قائل ہے ؛ چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب ، حضرت علی بن ابی طالب ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنھم جیسے صحابہ ترک رفع کے قائل ہیں۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدائع الصنائع میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنھما کی روایت نقل کی ہے کہ عشرۂ مبشرہ کا عمل بھی ترکِ رفع کا رہا ہے (۲۲) اسی طرح اعلاء السنن میں خلفاء راشدین سے ترکِ رفع کا عمل نقل کیا گیا ہے (۲۳)۔

برخلاف رفع یدین کے رواۃ کے کہ ان کا شمار ان حضرات کے مقابلہ میں جو ترکِ رفع کے راوی ہیں اولوالاحلام والنھی کی فہرست میں نہیں ہوتا ، ترک رفع کے رواۃ بدریین اور اکابر صحابہ میں داخل ہیں ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لیلنی منکم اولو الاحلام والنھی" اس حدیث کے پیش نظر ترک رفع کے رواۃ صفِ اول کے حاضرین میں سے ہیں اور رفع یدین کی رواۃ کی یہ کیفیت نہیں ہے اس لیے ترک رفع کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ (۲۳*)

(۲۱) دیکھیے اوجز المسالک (ج ۲ ، ص ۴۷)۔
(۲۲) دیکھیے بدائع الصنائع : ج ۱ ، ص ۲۰۷۔
(۲۳) اعلاء السنن : ج ۳ ، ص ۵۲۔
(۲۳*) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۱ ، ص ۳۴۸)۔

❻ امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی ایک مفصل روایت نقل کی ہے، اس میں بتلایا گیا ہے کہ نماز میں ابتداءً بات کرنا کھانا پینا اور مختلف منافیات صلوۃ کی اجازت تھی پھر بتدریج ان کو ختم کیا گیا، تو کیا بعید ہے کہ یہ رفع یدین بھی ابتداء امر میں معمول بہ رہا ہو اور پھر اخیر میں اس پر عمل باقی نہ رہا ہو، چنانچہ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ کلما رکع و کلما رفع ثم صار الی افتتاح الصلوۃ وترک ماسوی ذلک" ایسے ہی حضرت ابن زبیرؓ نے ایک شخص کو رفع الیدین من الرکوع کرتے ہوئے دیکھا تو اسے منع کرتے ہوئے فرمایا "مہ کان ھذا شئی فعلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ترکہ" (**۲۳) نیز یہ حدیث "مالی اراکم رافعی ایدیکم کانھا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ" بھی اس کے ملتوی اور موقوف ہونے پر دال ہے، بعض حضرات "اسکنوا فی الصلوۃ" والی روایت کو رفع یدین عندالسلام پر حمل کرتے ہیں، لیکن حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے اس کو رفع یدین عندالرکوع و عند رفع الراس منہ پر حمل کیا ہے، حدیث کے الفاظ جیسا کہ اوپر حنفیہ کے دلائل میں ذکر ہوئے حافظ زیلعی رحمہ اللہ کی تائید کرتے ہیں یہ دوسری بات ہے کہ عبیداللہ بن القبطیہ کی روایت صحیح مسلم میں انہی الفاظ کے ساتھ تھوڑے فرق سے رفع یدین عندالسلام کے بارے میں وارد ہوئی ہے (۲۴) لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ابوداود کی جس روایت کو اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ بھی رفع یدین عندالسلام ہی پر حمل ہو، بالخصوص جبکہ دونوں روایات کا سیاق و سباق مختلف ہے، اس لیے کہ مسلم کی روایت سلام کی کیفیت کو بیان کر رہی ہے اور اس میں سلام کی تصریح بھی ہے، جبکہ ابوداود کی روایت میں اطلاق ہے اس میں سلام پر نہیں بلکہ مطلقاً رفع یدین پر انکار ہے، لہذا ابوداود کی روایت ترکِ رفع یدین پر دال ہوگی اور مسلم کی روایت کو البتہ سلام کے ساتھ مخصوص کریں گے۔

❼ ترکِ رفع کی روایات اوفق بالقرآن ہیں، قرآن مجید میں "وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ" فرمایا گیا ہے (۲۴*) اور قنوت کے معنی خشوع کے ہیں اور خشوع ترک رفع میں ہے نہ کہ رفع میں اس لیے ترک رفع کی روایات کو ترجیح ہوگی۔

(**۲۳) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۱، ص ۳۴۹)۔

(۲۴) صحیح مسلم کی روایت یوں ہے، عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ قال: کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا السلام علیکم ورحمۃ اللہ و اشار بیدہ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علام تومون بایدیکم کانھا اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم علی اخیہ من علی یمینہ وشمالہ، مسلم: ج ۱، ص ۱۸۱۔

(۲۴*) سورۃ البقرۃ، رقم الآیۃ (۲۳۸)۔

﴿وعن﴾ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ كَبَّرَ ثُمَّ الْتَحَفَ بِثَوْبِهِ ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ أَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنَ الثَّوْبِ ثُمَّ رَفَعَهُمَا وَكَبَّرَ فَرَكَعَ فَلَمَّا قَالَ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَفَعَ يَدَيْهِ فَلَمَّا سَجَدَ سَجَدَ بَيْنَ كَفَّيْهِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۴ **)

"حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے نماز شروع کرتے وقت دونوں ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہی پھر ہاتھ کپڑے کے اندر کرلیے اور داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھا پھر جب رکوع میں جانے کا ارادہ کیا تو دونوں ہاتھ کپڑے سے نکال کر ان کو اٹھایا اور تکبیر کہہ کر رکوع میں چلے گئے اور جب (رکوع سے اٹھتے وقت) "سمع اللہ لمن حمدہ" کہا تو (اس وقت بھی) ہاتھوں کو اٹھایا پھر جب سجدہ کیا تو دونوں ہاتھوں کے درمیان کیا (یعنی اپنا سر مبارک دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا)"۔

ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسریٰ

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وضع الید الیمنی علی الیسریٰ سنت ہے۔

جبکہ حضرات مالکیہ ارسال یدین کے قائل ہیں (۲۵) امام مالکؒ کے مسلک پر کوئی صریح اور مرفوع حدیث موجود نہیں ہے، البتہ مصنف ابن ابی شیبہ کے بعض آثار سے ان کی تائید ہوتی ہے، (۲۶) لیکن ان آثار کو ان روایاتِ صریحہ صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح قرار دیا جائے گا جن میں وضع الیمین علی الشمال کا ذکر ہے۔

(۲۴ **) الحدیث: اخرجہ مسلم (ج ۱، ص ۱۷۳) فی کتاب الصلوۃ، باب وضع یدہ الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سرتہ، وابوداود (ج ۱، ص ۱۰۵) فی کتاب الصلوۃ، باب رفع الیدین، والنسائی (ج ۱، ص ۱۴۱) فی کتاب الافتتاح، باب موضع الیمین من الشمال فی الصلوۃ، وابن ماجۃ (ص ۶۳) فی کتاب الصلوۃ، ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب رفع الیدین اذا رکع واذا رفع راسہ من الرکوع، واحمد (ج ۴، ص ۳۱۶)۔

(۲۵) دیکھیے لمعات التنقیح: ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۶۔

(۲۶) چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۳۹۱، میں ہے، عن الحسن ومغیرۃ عن ابراہیم انہما کانا یرسلان ایدیہما فی الصلوۃ۔

ایسے ہی ابن الزبیر کے متعلق ہے: کان ابن الزبیر اذا صلی یرسل یدیہ۔

اسی طرح ابن سیرین کا اثر ہے: عن ابن سیرین انہ سئل عن الرجل یمسک یمینہ بشمالہ قال انما فعل ذلک من اجل الدم۔

اسی طرح ابن المسیب کے بارے میں ہے: عن عبداللہ بن یزید قال ما رایت ابن المسیب قابضا یمینہ فی الصلوۃ کان یرسلہا۔

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت، اسی طرح اس کے بعد سہل بن سعد کی روایت ہے اور فصل ثانی میں ھلب کی روایت ہے، ان تمام روایات میں وضع کا ذکر ہے جن سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

پھر روایات میں وضع اور اخذ دونوں کا ذکر آیا ہے، حضرات حنفیہ دونوں پر عمل کرتے ہیں، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کف یمنی کے باطن کو کف یسریٰ کے ظاہر پر وضع کرتے ہیں، پھر ساعد کف یسریٰ پر کف یمنی کے ابہام اور خنصر سے حلقہ بناتے ہیں یعنی اخذ کرتے ہیں، اور بقیہ تین انگلیوں کو ساعد کف یسریٰ پر وضع کرتے ہیں، اس طرح وضع اور اخذ دونوں پر عمل ہوجاتا ہے۔

نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں۔

حضرات حنفیہ وضع یدین تحت السرۃ کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ وضع یدین فوق السرۃ تحت الصدر کو افضل کہتے ہیں، یہ مشہور روایت ہے اور اسی پر ان کے یہاں عمل ہے، حذاء الصدر کی روایت بھی ہے، اور تحت السرۃ کی روایت بھی ہے۔

اور امام احمدؒ سے اس بارے میں تین روایات منقول ہیں۔

ایک روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

دوسری روایت شافعیہ کے مسلک کے مطابق ہے، یعنی فوق السرہ تحت الصدر۔

اور تیسری روایت تخییر کی ہے، یعنی وضع فوق السرۃ اور تحت السرۃ دونوں میں اختیار دیتے ہیں (۲۷)۔

حنفیہ کا استدلال حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، قال: ان من السنۃ فی الصلوٰۃ وضع الکف علی الکف تحت السرۃ (۲۸)۔

حضرت ابوھریرہؓ اور حضرت انسؓ سے بھی یہی منقول ہے۔ (۲۸ *)

ایسے ہی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، قال: رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ

---

(۲۷) دیکھیے لمعات التنقیح: ج۳، ص۱۰۶، نیز دیکھیے المجموع شرح المھذب: ج۳، ص۳۱۳۔

(۲۸) سنن بیھقی: ج۲، ص۳۱۔

(۲۸ *) چنانچہ "الجوھر النقی المطبوع مع السنن الکبری للبیھقی": ج۲، ص ۳۱-۳۲ میں ہے، قال ابن حزم روینا عن ابی ھریرۃ قال وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ، وعن انس قال ثلاث من اخلاق النبوۃ: تعجیل الافطار، وتاخیر السحور، ووضع الید الیمنی علی الیسری فی الصلوٰۃ تحت السرۃ۔

علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرۃ (۲۹)۔

نیز وضع الیدین تحت السرۃ میں جو تعظیم ہے وہ دوسری صورتوں میں نہیں ہے۔

لامذھبیہ سینے پر یا سینے سے اوپر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں عام طور پر سینے سے اوپر وہ ہاتھ باندھتے ہیں جس کا کوئی ثبوت نہیں، ترمذی شریف میں ہے "والعمل علی ہذا عنداھل العلم من اصحاب النبی ﷺ و التابعین ومن بعدھم یرون ان یضع الرجل یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ، ورای بعضھم ان یضعھما فوق السرۃ، ورای بعضھم ان یضعھما تحت السرّۃ، وکل ذالک واسع عندھم۔" (*۲۹) بقول امام ترمذی رحمہ اللہ احناف کا مسلک وہ ہے جس پر صحابہؓ اور تابعین وغیرھم کا عمل ہے، امام ترمذیؒ نے حذا الصدر کا ذکر تک نہیں کیا۔

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ بدائع الفوائد میں فرماتے ہیں، علی رضی اللہ عنہ: من السنۃ فی الصلوٰۃ وضع الاکف علی الاکف تحت السرّۃ۔

عمرو بن مالک عن ابی الجوزاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مثل تفسیر علی الا انہ غیر صحیح، والصحیح حدیث علیؓ۔

قال فی روایۃ المزنی: اسفل السرۃ بقلیل، ویکرہ ان یجعلھما علی الصدر، وذلک لماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ نہی عن التکفیر، وھو وضع الید علی الصدر۔ (۲۹ **)

باقی جن روایات میں وضع الیدین فوق السرۃ یا عند الصدر وغیرہ کا ذکر ہے تو وہ بیان جواز پر محمول ہیں، اس لیے کہ یہ اختلاف فقط اولویت اور افضلیت میں ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ يُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْكَعُ ثُمَّ يَقُولُ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ حِينَ يَرْفَعُ صُلْبَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ ثُمَّ يَقُولُ وَهُوَ قَائِمٌ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَهْوِي ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ

(۲۹) دیکھیے اثار السنن: ص ۹۰، حدیث سے متعلق تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، معارف السنن: ج۲، ص ۴۴۰۔۴۴۳، وفتح الملھم: ج۲، ص ۴۰۔

(*۲۹) جامع ترمذی: ج۱، ص ۵۹۔

(**۲۹) دیکھیے بدائع الفوائد: ج۳، ص ۶۰۰۔۶۰۱۔

رَأْسَهُ ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَسْجُدُ ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ رَأْسَهُ ثُمَّ يَفْعَلُ ذٰلِكَ فِي الصَّلَاةِ كُلِّهَا حَتّٰى يَقْضِيَهَا وَيُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ مِنَ الثِّنْتَيْنِ بَعْدَ الْجُلُوسِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹***)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا ارادہ کرتے تو کھڑے ہونے کے وقت تکبیر تحریمہ کہتے، پھر رکوع میں جاتے وقت تکبیر کہتے اور جب رکوع سے اپنی پشت اٹھاتے تو "سمع اللہ لمن حمدہ" کہتے پھر کھڑے ہی کھڑے "ربنالک الحمد" کہتے، پھر جب (سجدہ کے لیے) جھکتے تو تکبیر کہتے اور (سجدہ سے) سر اٹھاتے تو تکبیر کہتے، پھر تکبیر کہتے جب سجدے میں جاتے پھر تکبیر کہتے جب اپنا سرمبارک سجدے سے اٹھاتے، پھر نماز پوری کرنے تک ساری نماز میں یہی کرتے تھے، اور جب دو رکعت پڑھنے کے بعد اٹھتے تھے تو تکبیر کہتے۔"

اس روایت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ تمام انتقالاتِ صلوٰۃ میں تکبیر یا کوئی دوسرا ذکر مسنون ہے، جیسے عند رفع الراس من الرکوع تسمیع و تحمید مسنون ہے۔

امراء بنو امیہ نے عند الخفض تکبیر کو ترک کردیا تھا ان کو اشتباہ دراصل اس سے ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تکبیرات خفض بہت آہستہ ادا کیا کرتے تھے، اس سے انھوں نے یہ سمجھا کہ خفض کے وقت تکبیر نہیں ہے، چنانچہ اس کی تردید کے لیے حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت لائی گئی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

٭ وَعَنْ ٭ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ طُولُ الْقُنُوتِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۹****)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سب سے بہتر نماز وہ ہے جس میں قیام طویل ہو"۔

(۲۹***) الحدیث. اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۰۸۔۱۰۹) فی کتاب الاذان، باب التکبیر اذاقام من السجود، ومسلم (ج ۱، ص ۱۶۹) فی کتاب الصلوۃ، باب اثبات التکبیر فی کل خفض ورفع فی الصلوۃ الا رفعہ من الرکوع فیقول فیہ "سمع اللہ لمن حمدہ"، وابوداود (ج ۱، ص ۱۱۱۔۱۱۲) فی کتاب الصلوۃ، باب تمام التکبیر، والنسائی (ج ۱، ص ۱۶۲۔۱۶۳) فی کتاب الافتتاح، باب التکبیر للسجود۔

(۲۹****) الحدیث: اخرجه مسلم (ج ۱، ص ۲۵۸) فی کتاب صلاۃ المسافرین، باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی علیہ السلام فی اللیل، الوتر رکعۃ، وان الرکعۃ صلاۃ صحیحۃ، والترمذی (ج ۱، ص ۸۸) فی ابواب الصلوۃ، باب ما جاء فی طول القیام فی الصلوۃ، وابن ماجۃ (ص ۱۰۱) فی کتاب الصلوۃ، باب ما جاء فی طول القیام فی الصلاۃ، واحمد فی مسندہ (ج ۳، ص ۳۰۲)۔

قنوت کے معنیٰ

قنوت کے معنیٰ لغت میں مختلف ہیں۔

طاعت، سکوت، دعا، قیام فی الصلوۃ، امساک عن الکلام، ان مذکورہ معانی میں سے ہر ایک میں لفظ قنوت استعمال ہوتا ہے، لیکن یہاں جمہور کے نزدیک قیام مراد ہے (۴۰)۔

نماز میں طولِ قیام افضل ہے یا کثرت سجود؟

حضرات علماء میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا نماز میں طولِ قیام افضل ہے یا کثرتِ سجود، یعنی دو رکعت طول قراءت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا مختصر قراءت کے ساتھ آٹھ رکعات پڑھنا افضل ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک نماز میں طولِ قیام افضل ہے (۴۱)۔

ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اسی روایت سے ہے، جس میں طولِ قیام کو افضل قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہاں طول قنوت سے طولِ قیام مراد ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول رہا ہے کہ آپ صلوٰۃ اللیل میں طویل قیام فرماتے تھے۔

نیز چونکہ طولِ قیام کثرتِ تلاوت قرآن مجید کو مستلزم ہے، اس لیے بھی طولِ قیام کو افضل کہنا چاہیے، کیونکہ قراءت قرآن مجید تسبیحاتِ سجود سے افضل ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی رائے یہ ہے کہ کثرت سجود افضل ہے (۴۲) کیونکہ ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفاقت فی الجنۃ کا سوال کیا تو آپ نے "فاعنّی علی نفسک بکثرۃ السجود" فرمایا (*۴۲)، ایسے ہی ایک روایت میں "اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد" فرمایا گیا ہے (**۴۲)، اس لیے کثرتِ سجود کو افضل کہا جائے گا۔

لیکن جو حضرات قراءت طویلہ کو افضل کہتے ہیں وہ "فاعنّی علی نفسک بکثرۃ السجود" کا

(۴۰) دیکھیے لمعات التنقیح: ج۴، ص۱۰۷۔
(۴۱) مرقاۃ: ج۲، ص۲۶۱۔
(۴۲) دیکھیے شرح صحیح مسلم للنووی: ج۱، ص۱۹۱۔
(*۴۲) صحیح مسلم (ج۱، ص۱۹۳)۔
(**۴۲) صحیح مسلم (ج۱، ص۱۹۱)۔

مطلب "فاعنی بکثرۃ الصلوۃ" بیان کرتے ہیں، یعنی کثرت سجود کنایہ ہے کثرت صلوۃ سے، اور جہاں تک تعلق ہے دوسری حدیث کا تو اس میں سجدہ کی فضیلت جزئیہ بتلائی گئی ہے، چونکہ اس حالت میں تذلل اور تواضع کی کیفیت غالب ہوتی ہے، اس لیے "اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد" فرمایا گیا، لہذا اس سے طول قیام کی فضیلت کی نفی لازم نہیں آتی۔

اسحق بن راہویہؒ اس کے قائل ہیں کہ صلوۃ اللیل میں طول قیام افضل ہے اور صلوۃ النہار میں کثرت سجود افضل ہے، ہاں اگر کسی شخص نے رات میں اپنے لیے کوئی مخصوص وظیفہ مقرر کیا ہے اور اس کی وجہ سے کثرت سجود ورکوع ناگزیر ہو تو پھر اس کے لیے رات میں بھی کثرت سجود افضل ہے، چونکہ اس صورت میں معمول کے پورا ہونے کے ساتھ ساتھ کثرت سجود ورکوع کی فضیلت بھی حاصل ہوجائے گی۔

اور بعض حضرات نے طول قیام اور کثرت سجود دونوں کو متساوی قرار دیا ہے (۳۳)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةُ مَثْنَى مَثْنَى تَشَهَّدُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ وَتَخَشَّعُ وَتَضَرَّعُ وَتَمَسْكَنُ ثُمَّ تُقْنِعُ يَدَيْكَ يَقُولُ تَرْفَعُهُمَا إِلَى رَبِّكَ مُسْتَقْبِلًا بِبُطُونِهِمَا وَجْهَكَ وَتَقُولُ يَارَبِّ يَارَبِّ وَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَهُوَ كَذَا وَكَذَا وَفِي رِوَايَةٍ فَهُوَ خِدَاجٌ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۳۳*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (نفل) نماز دو دو رکعت ہے، اور ہر دو رکعت میں التحیات ہے، اور (نماز کی روح) خشوع، عاجزی اور اظہار غریبی ہے، پھر (نماز پڑھنے کے بعد) اپنے پروردگار کی طرف دونوں ہاتھ اٹھاؤ (حضرت فضلؓ کہتے ہیں کہ "ثم تقنع یدیک" سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ نماز پڑھنے کے بعد تم) اپنے پروردگار کی طرف اپنے ہاتھوں کو اس طرح اٹھاؤ کہ ہاتھوں کی دونوں ہتھیلیاں

(۳۳) شرح صحیح مسلم للنووی: ج۱، ص ۱۹۱۔

(۳۳*) الحدیث: اخرجہ الترمذی (ج۱، ص ۸۷) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی التخشع فی الصلوۃ، والنسائی فی الکبری (ج۱، ص ۲۱۲) فی کتاب السہو، ذکر اختلاف شعبۃ واللیث علی عبدربہ فی حدیث عبداللہ بن نافع، واحمد فی مسندہ (ج۱، ص ۲۱۱)۔

منہ کی جانب ہوں (جو دعا کا طریقہ ہے) اور یہ کہو اے میرے رب! اے میرے رب! اور جو شخص ایسا نہ کرے (یعنی مذکورہ بالا طریقہ پر عمل نہ کرے اور دعا نہ مانگے) تو اس کی نماز ایسی ہے ویسی ہے (یعنی ناقص ہے) اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ اس کی نماز ناقص ہے"۔

الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ

الصلوۃ مبتداء ہے اور "مثنی مثنی" خبر ہے اور "تشھد فی کل رکعتین" خبر بعد خبر ہے اور "مثنی مثنی" کے لیے بمنزلۃ البیان ہے، اور بعض اس کو صیغہ امر کے ساتھ پڑھتے ہیں لیکن یہ تصحیف ہے۔

حضرات فقہاء میں اختلاف ہے کہ صلوۃ نافلہ کو ادا کرتے وقت دو دو رکعت کی نیت باندھنا افضل ہے یا چار چار رکعت کی؟

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دن اور رات دونوں میں دو دو رکعت ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ صلوۃ اللیل میں مثنی مثنی اور صلوۃ النہار میں اربع اربع کی افضلیت کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دن اور رات دونوں میں چار چار رکعات ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں (۳۴)، البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نوافلِ لیل میں دو، چار، چھ اور آٹھ رکعت تک ایک سلام کے ساتھ ادا کرنے کی اجازت دیتے ہیں، اور نوافل نہار میں اربع رکعات سے زائد ایک سلام کے ساتھ ادا کرنے کو مکروہ کہتے ہیں (۳۵)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ہے "عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صلوۃ اللیل والنہار مثنی مثنی"۔

اسی طرح صحیح مسلم میں عقبہ بن حریث سے مروی ہے، فرماتے ہیں "فقیل لابن عمرؓ ما مثنی مثنی قال: ان تسلم فی کل رکعتین" (۳۶)۔

یہ روایت ان کے مدعی پر اور زیادہ واضح طریقہ پر دلالت کرتی ہے چونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما خود حدیث کے راوی ہیں اور انھوں نے مثنی مثنی کے معنی "تسلیم فی کل رکعتین" بیان کیے ہیں، اس لیے اس سے اس تاویل کا بھی رد ہوگیا جو حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کے اندر کی جاتی ہے کہ مثنی مثنی سے مراد ہر دو رکعت پر قعدہ کا وجوب بتلایا گیا ہے، "سلام علی کل رکعتین" مراد نہیں ہے، حضرت ابن عمرؓ کی اس

(۳۴) دیکھیے لمعات: ج۱، ص۱۱۲۔
(۳۵) التعلیق الصبیح: ج۱، ص۳۵۴۔
(۳۶) صحیح مسلم: ج۱، ص۲۵۷۔

تفسیر سے اس تاویل کی تردید ہوجاتی ہے۔

صاحبین اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صلوۃ اللیل مثنی مثنی وارد ہے اور نہار کا لفظ مذکور نہیں ہے، چنانچہ امام نسائیؒ نے ابن عمرؓ کی یہ روایت نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے "اسناده جید الاان جماعة من اصحاب ابن عمرؓ خالفوا الازدی فلم یذکروا فیه النهار، منهم سالم و نافع وطاؤس" (۳۷)۔

نیز اس روایت میں امام ترمذیؒ نے شعبہؒ کے شاگردوں کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض اس کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور بعض موقوفاً، اس کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں، "والصحیح ماروی عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انه قال: صلوۃ اللیل مثنی مثنی، وروی الثقات عن عبداللہ بن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیه وسلم ولم یذکروا فیه صلوۃ النهار"۔

چنانچہ امام ترمذیؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے خود ان کا اپنا فعل اس کے خلاف تعلیقاً نقل کیا ہے، "عن ابن عمرؓ انه کان یصلی باللیل مثنی مثنی وبالنهار اربعا" (۳۸)۔

اس سے معلوم ہوا کہ "والنهار" کا اضافہ صحیح نہیں ہے ورنہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل باوجود شدت اتباع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کے خلاف نہ ہوتا۔

ایسے ہی حضرت ابن عمرؓ کی روایت بحوالہ صحیحین (۳۹) آپ پیش نظر رکھیں تو اس میں بھی فقط لیل کا ذکر ملے گا، نہار کا ذکر نہیں ہے۔

نیز صاحبین نوافل نہار کے لیے "اربع قبل الظهر" (۳۹*) "اربع قبل الجمعة" اور "اربع بعد الجمعة" (۳۹**) روایات سے بھی استدلال کرتے ہیں، جو کتب صحاح میں موجود ہیں اور ان میں اربع رکعات بسلام

---

(۳۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱، ص ۳۵۴۔

(۳۸) دیکھیے ترمذی: ج ۱، ص ۱۳۱۔ "باب ماجاء ان صلوۃ اللیل والنهار مثنی مثنی"۔

(۳۹) دیکھیے صحیح بخاری: ج ۱، ص ۱۵۴۔ "باب کیف صلوۃ اللیل و کیف کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یصلی باللیل"، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۵۷۔ "باب صلوۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیه وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الرکعة صلوۃ صحیحة"۔

(۳۹*) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۱۵۷، کتاب التهجد، باب الرکعتین قبل الظهر، وصحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۵۲، کتاب صلوۃ المسافرین وقصرها، باب جواز النافلة قائما وقاعدا، وسنن نسائی: ج ۱، ص ۲۵۶، ثواب من صلی فی الیوم واللیلة ثنتی عشرة رکعة سوی المکتوبة، وذکر اختلاف الناقلین فیه لخبر ام حبیبة فی ذلک والاختلاف علی عطاء، وابوداود: ج ۱، ص ۱۸۰، کتاب الصلوۃ، باب الاربع قبل الظهر وبعدها، وترمذی: ج ۱، ص ۹۶، ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی الاربع قبل الظهر، وابن ماجه: ص ۸۰، کتاب الصلوۃ، "فرض الجمعة" باب فی الاربع الرکعات قبل الظهر۔

(۳۹**) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۸۸، کتاب الجمعة، فصل فی استحباب اربع رکعات او الرکعتین بعد الجمعة، وسنن نسائی: ج ۱، ص ۲۱۰، کتاب الجمعة، عدد الصلوۃ بعد الجمعة فی المسجد، وابوداود: ج ۱، ص ۱۶۰۔ ۱۶۱، کتاب الصلوۃ، باب الصلوۃ بعد الجمعة، وترمذی: ج ۱، ص ۱۱۷۔ ۱۱۸، ابواب الجمعة، باب فی الصلوۃ قبل الجمعة وبعدها، وابن ماجة: ص ۷۹، کتاب الصلوۃ، "فرض الجمعة" باب ماجاء فی الصلوۃ قبل الجمعة، وباب ماجاء فی الصلوۃ بعد الجمعة۔

واحد مذکور ہیں ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان اربع رکعات پر مداومت کرنا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ نوافل نہار میں اربع رکعات بسلام واحد ہی افضل ہیں ۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نوافل نہار کے لیے تو ان ”اربع قبل الظہر اور اربع قبل الجمعۃ و اربع بعدھا“ کی روایات سے استدلال کرتے ہیں، جیسا کہ صاحبین نے استدلال کیا ہے ۔

اور نوافل لیل کے لیے وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوۃ اللیل کے متعلق فرماتی ہیں، ”یصلی اربعاً فلاتسال عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعاً فلا تسال عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثا“ (۴۰) ۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت نہایت صحیح اور قوی سندوں سے مروی ہے ، اور تمام اصحاب صحاح نے اس کو لیا ہے ، ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے زیادہ صلوۃ اللیل کی کیفیت سے واقف ہونا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما یا کسی دوسرے صحابی کے لیے آسان نہیں، اس لیے حضرت عائشہؓ کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

نیز سلام واحد کے ساتھ رکعتین کے ادا کرنے کے مقابلہ میں اربع رکعات ادا کرنا زیادہ مشقت کا باعث ہے ، اور طاعات مقصودہ میں زیادہ مشقت پر زیادہ اجر مرتب ہوتا ہے ، اس لیے صلوۃ اللیل و النھار میں چار چار رکعات کی نیت باندھنے کو افضل قرار دیا جائے گا۔

باقی حضرات شوافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول سے ”الصلوۃ مثنی مثنی“ کی تفسیر ”تسلیم علی کل رکعتین“ نقل کی تھی، اور یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ”الصلوۃ مثنی مثنی“ کی تفسیر بیان کی جارہی ہے اور مثنی مثنی کے معنی ”تشھد فی کل رکعتین“ بتلائے گئے ہیں ، لہذا تفسیر ابن عمرؓ کے مقابلہ میں حدیث مرفوع کے ذریعہ سے جو تفسیر ہورہی ہے اس کو ترجیح دی جائے گی۔

وتخشع وتضرع وتمسکن

یہ تینوں مصدر ہیں بعض لوگوں نے ان کو بصیغہ امر پڑھا ہے مگر وہ درست نہیں ، تصحیف ہے ۔

”تخشع“ کے معنی یہ ہیں کہ اگر قلب کے اندر عظمت خداوندی کے استحضار کے ساتھ خوف کے اثرات نہیں ہیں تو بتکلف اپنی ہیئت خاشعین کی طرح بنائے ۔

”تضرع“ سے مراد ابتہال الی اللہ اور انابت ہے ۔

”تمسکن“ کے معنی اظہار تذلل اور مسکنت کے ہیں۔

(۴۰) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۱۵۴۔

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ عَلْقَمَةَ قَالَ قَالَ لَنَا ابْنُ مَسْعُودٍ أَلاَ أُصَلِّي بِكُمْ صَلاَةَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَصَلَّى وَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلاَّ مَرَّةً وَاحِدَةً مَعَ تَكْبِيرِ الْإِفْتِتَاحِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ لَيْسَ هُوَ بِصَحِيحٍ عَلَى هٰذَا الْمَعْنَى (۴۰*)

”حضرت علقمہؒ کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ہم سے فرمایا کہ کیا میں تمھیں آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کی سی نماز نہ پڑھاؤں؟ چنانچہ ابن مسعودؓ نے ہمیں (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق) نماز پڑھائی اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ اٹھائے“۔

وقال ابوداود: لیس ھو بصحیح علی ھٰذا المعنیٰ

اس حدیث کے بعد صاحبِ مشکوۃ نے یہ نقل کیا ہے ”وقال ابوداود: لیس ھو بصحیح علی ھذا المعنی۔“

ابوداود کے وہ نسخے جو عام اور متداول ہیں جیسے ہندی اور مصری نسخے ان میں یہ عبارت موجود نہیں ہے، اس بنا پر یہ عبارت مشکوک ہوجاتی ہے کہ آیا یہ مصنف کی طرف سے ہے یا کسی دوسرے نے اس کا اضافہ کردیا ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ جملہ امام ابوداود کی طرف سے ہے، تب بھی نفی صحت ضعف کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے کہ اگر یہ حدیث صحیح نہیں ہے تو حسن ضرور ہے (۴۱)، چنانچہ امام ترمذیؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کی اسی حدیث کو حسن کہا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے ”وبہ یقول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین“ (۴۲)۔

(۴۰*) الحدیث: اخرجہ الترمذی (ج ۱، ص ۵۹) فی ابواب الصلوۃ، باب رفع الیدین عند الرکوع، وابوداود (ج ۱، ص ۱۰۹) فی کتاب الصلوۃ، باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع، والنسائی (ج ۱، ص ۱۵۸) فی کتاب الافتتاح، باب ترک ذلک، واحمد فی مسندہ (ج ۱، ص ۳۸۸)۔

(۴۱) دیکھیے بذل المجہود: ج ۴، ص ۴۷۱۔

(۴۲) دیکھیے ترمذی: ج ۱، ص ۵۹۔

نیز یہ بات بھی ملحوظ رہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ترک رفع کے سلسلہ میں دو قسم کی روایتیں منقول ہیں ، ایک قولی روایت جو صراحۃً مرفوع ہے ، اور دوسری فعلی روایت جو صراحۃً تو مرفوع نہیں ہے البتہ فی حکم المرفوع ہے ، مخالفین نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جس روایت پر اعتراضات کیے ہیں وہ پہلی روایت ہے ، اور دوسری روایت اس قسم کے اعتراضات سے محفوظ ہے ، اور یہاں پر اسی دوسری روایت کو ذکر کیا گیا ہے اور ابن حزمؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے (۴۲) ، لہذا اس کو غیر صحیح کہنا قطعاً درست نہیں ہوسکتا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَفِي مُؤَخَّرِ الصُّفُوفِ رَجُلٌ فَأَسَاءَ الصَّلَاةَ فَلَمَّا سَلَّمَ نَادَاهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا فُلَانُ أَلَا تَتَّقِي اللّٰهَ أَلَا تَرَى كَيْفَ تُصَلِّي إِنَّكُمْ تَرَوْنَ أَنَّهُ يَخْفَى عَلَيَّ شَيْءٌ مِمَّا تَصْنَعُونَ وَاللّٰهِ إِنِّي لَأَرَى مِنْ خَلْفِي كَمَا أَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ رَوَاهُ أَحْمَدُ (۴۳*)

”حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ) ہمیں ظہر کی نماز پڑھائی، آخر صف میں ایک شخص کھڑا تھا جس نے ٹھیک طرح نماز نہیں پڑھی، جب اس شخص نے سلام پھیرا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے آواز دے کر فرمایا کہ! اے فلاں کیا تم اللہ بزرگ وبرتر سے نہیں ڈرتے ؟ کیا تمھیں نہیں معلوم کہ تم نے نماز کس طرح پڑھی ہے ؟ تم یہ سمجھتے ہو کہ جو کچھ تم کرتے ہو مجھے معلوم نہیں ہوتا حالانکہ خدا کی قسم جس طرح میں اپنے سامنے کی چیزیں دیکھتا ہوں اسی طرح اپنے پیچھے کی چیزیں بھی دیکھ لیتا ہوں “ ۔

(۴۲) دیکھیے المحلی بالاثار: ج۴، ص۴۔

(۴۳*) الحدیث: اخرجہ احمد (ج۲، ص۴۴۹)۔

واللہ انی لاری من خلفی کما اری من بین یدی

یا تو یہ حقیقت پر محمول ہے اور بطور معجزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیچھے کی جانب کا بھی اسی طریقہ سے ادراک اور ابصار حاصل ہوتا تھا جس طرح سامنے کی جانب کا ہوا کرتا تھا، یعنی عام طور پر رویت کے لیے ضروری ہے کہ مرئی رائی کے بالمقابل ہو لیکن جس طرح بلاجہت آخرت میں اللہ تعالی کی رویت ہوگی۔ چونکہ اللہ تعالی جہت سے بری ہیں۔ اسی طرح ہوسکتا ہے کہ نماز میں آپ کی یہ خصوصیت ہو کہ آپ مرئی کے بالمقابل ہوئے بغیر دیکھتے ہوں۔

اور یا یوں کہیے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اپنے اصحاب کی نگرانی اور نگہداشت فرماتے تھے، تو اس خصوصی توجہ کی بنا پر آپ کو ان کی نامناسب حرکات کا اکثر اندازہ ہو جاتا تھا، اسی کو آپ نے ان الفاظ کے ساتھ بیان فرمایا، لیکن اس پر اشکال ہے کہ اس میں آپ کی خصوصیت نہیں اس طرح تو دوسرا آدمی بھی دیکھ سکتا ہے۔ پھر پہلی صف میں تو یہ توجیہ ہوسکتی ہے پچھلی صف کے بارے میں اس کو کیسے درست کہا جائے گا، بعض نے کہا ہے کہ آپ کی گدی میں دو آنکھیں تھیں ان سے دیکھتے تھے، لیکن یہ غلط ہے اگر ایسا ہوتا تو کہیں تو حدیث میں اس کا ذکر ہوتا جیسے مہر نبوت کا ذکر روایات میں وارد ہوا ہے، بعض نے کہا یہ علم بذریعہ وحی ہوتا تھا، لیکن اگر ایسا تھا تو "انی لاوحی" ہوتا "لاری" نہ ہوتا، بعض نے کہا کہ جدار قبلہ میں تمام صفیں آپ کو نظر آتی تھیں اس سے ان کا حال معلوم ہوجاتا تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب مایقرا بعد التکبیر

الفصل الثانی

* عن * عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَالَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلٰهَ غَيْرُكَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَرَوَاهُ ابْنُ مَاجَه عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَارِثَةَ وَقَدْ تُكُلِّمَ فِيهِ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهِ (**۴۳)

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو (تکبیر تحریمہ کے بعد) یہ پڑھا کرتے تھے ”سبحانک اللھم و بحمدک، و تبارک اسمک، وتعالی جدک، ولاالہ غیرک“ اے اللہ تو پاک ہے اور ہم تیری پاکی تیری تعریف کے ساتھ بیان کرتے ہیں، تیرا نام بابرکت ہے، تیری شان بلند و برتر ہے، اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے“۔

اس باب میں جس قدر روایتیں مایقرا بعد التکبیر کے متعلق ذکر کی گئی ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز اور درست ہے، اور یہ اذکار صلوات نافلہ اور فریضہ دونوں کے اندر پڑھے جاسکتے ہیں، لیکن حضرات حنفیہ کے نزدیک تکبیرِ تحریمہ اور قراءت کے درمیان جن روایات میں اذکار طویلہ مذکور ہیں ان کو نوافل پر حمل کیا گیا ہے، چونکہ صلوۃ الجماعۃ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”اذاام

(**۴۳) الحدیث: اخرجہ الترمذی (ج۱، ص ۵۷) فی ابواب الصلاۃ، باب مایقول عند افتتاح الصلاۃ، و ابوداود (ج۱، ص ۱۱۳) فی کتاب الصلوۃ، باب من رای الاستفتاح بسبحانک، و ابن ماجہ (ص ۵۸) فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیھا، باب افتتاح الصلوۃ، واخرجہ النسائی عن ابی سعید (ج۱، ص ۱۴۳) فی کتاب الافتتاح، باب نوع اخر من الذکر بین افتتاح الصلوۃ وبین القراۃ، و احمد (ج۳، ص ۵۰)۔

احدکم الناس فلیخفف فان فیھم الصغیر والکبیر والضعیف والمریض فاذا صلی وحدہ فلیصل کیف شاء (۴۴)

یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صلوۃ جماعت میں تخفیف مطلوب ہے، اس لیے فرض میں جماعت کے ساتھ مختصر اذکار کا پڑھنا اولیٰ ہوگا۔

تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان اذکار اور اختلاف فقہاء

پھر جمہور کے نزدیک تکبیرِ تحریمہ اور قراءت کے درمیان ان اذکار میں سے کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے، جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تکبیرِ تحریمہ اور قراءت کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، تکبیرِ تحریمہ کہنے کے بعد متصلاً قراءت شروع کرنی چاہیے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتحون القراۃ بالحمد للہ رب العلمین" (۴۵)۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صلوۃ جہریہ میں افتتاح قراءت کو بیان کرنا مقصود ہے کہ ان میں جہر کی ابتداء الحمد للہ سے ہوتی تھی، لہذا اس سے تکبیرِ تحریمہ کے بعد سراً کسی ذکر کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ عدم ذکر عدم ثبوت کو مستلزم نہیں ہے، پھر جمہور میں یہ اختلاف ہوا ہے کہ کونسا ذکر افضل ہے۔

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ توجیہ یعنی "انی وجھت وجھی للذی.... الخ" کو افضل کہتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ، حنابلہ، سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ ثناء یعنی "سبحانک اللھم" کو افضل اور معمول بہ قرار دیتے ہیں (۴۶)۔

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت میں اسی ثناء کا ذکر ہے، البتہ اس روایت کی سند میں ایک راوی حارثہ ہے جس کو امام ترمذیؒ نے متکلم فیہ قرار دیا ہے، لیکن یہ کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ یہ حدیث متعدد سندوں کے ساتھ نقل ہوئی ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے جو سند ذکر کی ہے ان کا مقصود صرف اس کو متکلم فیہ بتانا ہے نہ کہ دوسری تمام سندوں کو، چنانچہ امام ابوداودؒ نے ایک دوسری سند جس کے تمام رجال ثقات ہیں (۴۷) اپنی سنن میں اس حدیث کے لیے ذکر کی ہے۔

پھر حضرات صحابہ میں حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما جیسے فقہاء

(۴۴) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۱۸۸۔

(۴۵) ترمذی: ج ۱، ص ۵۷، "باب فی افتتاح القرآۃ بالحمد للہ رب العالمین"۔

(۴۶) دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ج ۱، ص ۲۸۲۔

(۴۷) اس سند کے رجال پر تفصیلی کلام کے لیے دیکھیے: بذل المجہود، ج ۲، ص ۵۱۵-۵۱۶۔

صحابہ کا بھی یہی مذہب ہے لہذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

آج کا المیہ یہ ہے کہ اکثر نماز پڑھانے والے امام ثنا، تعوذ اور تسمیہ تینوں کو قراءت فاتحہ سے پہلے نہیں پڑھتے یا ثنا کو ترک کرتے ہیں تب مستحب کا ترک ہے، اگر تعوذ اور تسمیہ کو ترک کرتے ہیں تو قراءت فاتحہ سے پہلے ان کے ترک کی کیسے گنجائش ہو سکتی ہے؟

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ أَنَّهُ حَفِظَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَكْتَتَيْنِ سَكْتَةً إِذَا كَبَّرَ وَسَكْتَةً إِذَا فَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَصَدَّقَهُ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ وَالدَّارِمِيُّ نَحْوَهُ (۴۷*)

"حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ نے آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم سے دو سکتے (یعنی چپ رہنا) یاد رکھے ہیں، ایک سکتہ تو تکبیر تحریمہ کہہ لینے کے بعد اور ایک سکتہ آپؐ اس وقت کرتے تھے جب "غیرالمغضوب علیھم ولاالضالین" پڑھ کر فارغ ہوتے تھے، حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ نے حضرت سمرۃؓ کے اس قول کی تصدیق کی"۔

ظاہر یہی ہے کہ سکتہ اولی ثناء پڑھنے کے لیے ہے اور سکتہ ثانیہ آمین کہنے کے لیے ہے اور یا فاتحہ اور سورۃ کے درمیان فرق کرنے کے لیے ہے، بہرحال یہ اس لیے ہرگز نہیں کہ اس سکتہ میں مقتدی قراءت فاتحہ خلف الامام کرلیا کرے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو یہ سکتہ طویلہ ہونا چاہیے تھا، نیز پھر اس کا وجود ظاہر اور ناقابل انکار ہونا چاہیے تھا، حالانکہ اس کے وجود کے بارے میں قرن اول ہی میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۴۷*) الحدیث: اخرجہ الترمذی (ج ۱، ص ۵۸ ـ ۵۹) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی السکتتین، وابوداود (ج ۱، ص ۱۱۳) فی کتاب الصلوۃ، باب السکتۃ عند الافتتاح، وابن ماجہ (ص ۶۱) فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیھا، باب فی سکتتی الامام، والدارمی (ج ۱، ص ۳۱۴) فی کتاب الصلوۃ، باب فی السکتتین، واحمد (ج ۵، ص ۷)۔

باب القراءۃ فی الصلوۃ

الفصل الاول

﴿عن﴾ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَصَاعِدًا.(*)۔

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے (نماز میں) سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی، اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو سورہ فاتحہ اور (اس کے بعد قرآن میں سے) کچھ اور نہ پڑھے"۔

قراۃ خلف الامام

یہاں پر قراءت خلف الامام کا معرکۃ الآراء مسئلہ بیان کیا گیا ہے، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان شدید اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں بلکہ وجوب اور تحریم کا ہے۔

(*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۱۰۴) فی کتاب الاذان، باب وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوٰت کلھا فی الحضر والسفر وما یجھر فیھا ومایخافت، ومسلم (ج ۱، ص ۱۶۹) فی کتاب الصلوۃ، باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ، والترمذی (ج ۱، ص ۵۷) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء انہ لاصلوۃ الابفاتحۃ الکتاب، وابوداود (ج ۱، ص ۱۱۹) فی کتاب الصلوۃ، باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ، والنسائی (ج ۱، ص ۱۴۵) فی کتاب الافتتاح، باب ایجاب قراءۃ فاتحۃ الکتاب فی الصلوۃ، وابن ماجۃ (ص ۶۰) فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیھا، باب القراءۃ خلف الامام، واحمد (ج ۵، ص ۳۱۴)۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک قراءت خلف الامام مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، خواہ صلوۃ جہریہ ہو یا سریہ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام مطلقاً واجب اور فرض ہے، خواہ صلوۃ جہریہ ہو یا سریہ۔

اور امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک صلوۃ جہریہ میں قراءت خلف الامام کی ممانعت ہے اور صلوۃ سریہ میں اجازت ہے (۱)۔

البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قولِ جدید یہ ہے کہ وہ بھی صلوۃ جہریہ میں وجوب قراءت خلف الامام کے قائل نہیں ہیں، صرف صلوۃ سریہ میں قائل ہیں، چنانچہ کتاب الام جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتب جدیدہ میں سے ہے (۲) اس میں ہے، "فواجب علی من صلی منفرداً او اماماً ان یقرا بام القرآن فی کل رکعة لایجزیه غیرها واحب ان یقرا معها شیئاً آیة او اکثر وسا ذکر المامومان شاء اللہ تعالی" (۳) اور پھر آگے جاکر ایک جگہ لکھتے ہیں، "ونحن نقول کل صلوة صلیت خلف الامام والامام یقرأ قراءة لایسمع فیها قرأ فیها" (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ صرف صلوۃ سریہ میں قراءت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل

پہلی دلیل

حضرات حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" (۵) سے ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں "واذا قری القران جهراً او سراً فاستمعوا له عند الجهر وانصتوا له مطلقاً لعلکم ترحمون" (٦) گویا استماع جہر کے ساتھ مخصوص ہے اور انصات کا حکم جہر اور سر

---

(۱) دیکھیے نیل الاوطار: ج۲، ص ۲۴۱۔

(۲) چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ البدایہ والنہایہ: ج۱، ص ۲۵۲، میں لکھتے ہیں: "ثم انتقل منها الی مصر فاقام بها الی ان مات فی هذه السنة: سنة اربع ومائتین، وصنف بها کتابه الام وهو من کتبه الجدیدة لانها من روایة الربیع بن سلیمان، وهو مصری، وقد زعم امام الحرمین وغیره انها من القدیم، وهذا بعید وعجیب من مثله، واللہ اعلم"۔

(۳) کتاب الام: ج۱ا ص ۱۰۷۔

(۴) کتاب الام: ج۷ا ص ۱٦٦۔

(۵) سورۃ الاعراف ۲۰۴۔

(٦) دیکھیے فتح الملہم: ج۲ا ص ۲۱۔

دونوں کو عام ہے ، لہذا اس آیت سے صلوۃ جہریہ اور سریہ دونوں میں قراءت خلف الامام کی ممانعت ثابت ہوتی ہے ۔۔

دلیل پر اعتراضات اور ان کے جوابات

حنفیہ کی اس دلیل پر مخالفین کی طرف سے مختلف اعتراضات کیے گئے ہیں۔

ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ آیت خطبہ کے لیے نازل ہوئی ہے ، اس لیے اس کو قراءت خلف الامام پر منطبق کرنا درست نہیں ہے ۔

❶ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو جمہور علماء کی تصریح ہے اور عام مفسرین کا یہ کہنا ہے کہ یہ آیت نماز سے متعلق ہے (۷) خطبہ سے متعلق نہیں، اس لیے اس کو خطبہ سے متعلق قرار دینا درست نہ ہوگا۔

❷ دوسرا جواب یہ ہے کہ اعتبار چونکہ عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا اس لیے اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اس کا تعلق خطبہ سے ہے نماز سے نہیں تب بھی عموم الفاظ کا تقاضا قراءت خلف الامام کی ممانعت کا ہوگا۔

❸ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن مجید کی قراءت نماز میں ہوتی ہے نہ کہ خطبہ میں، خطبہ میں تو چند آیات پر اکتفاء کیا جاتا ہے ، باقی احادیث اور پندو نصیحت کے مضامین ہوتے ہیں، برخلاف نماز کے کہ وہاں خالصتہً قراءت ہوتی ہے ، تو اگر اس آیت سے استماع اور انصات کا وجوب خطبہ میں ضروری ہے تو قراءت قرآن فی الصلوۃ میں بطریق اولی ضروری ہوگا۔

❹ چوتھا جواب علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ یہ آیت بالاتفاق مکی ہے ، اور خطبہ کی مشروعیت خواہ وہ خطبہ جمعہ ہو یا خطبہ عیدین، مدینہ منورہ میں ہوئی ہے پھر آیت کا تعلق خطبہ سے کرنا

---

(۷) چنانچہ حافظ ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے ، عن یسیر بن جابر قال: صلی ابن مسعود رضی اللہ عنہ فسمع ناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما آن لکم ان تفقھوا اما آن لکم ان تعقلوا و اذا قری القران فاستمعوا لہ و انصتوا کما امرکم اللہ‘ (جامع البیان فی تفسیر القران للطبری ج ۱۶\ ص ۱۱۰)۔

ایسے ہی روح المعانی ج ۱۵\ ص ۱۵۰ میں ہے ، عن مجاھد قال: قرا رجل من الانصار خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ فنزلت و اذا قری القران الخ“ امام بغویؒ نے بھی اپنی تفسیر معالم التنزیل ج ۱۲\ ص ۲۲۶ میں اسی کو ترجیح دی ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلوۃ کے بارے میں نازل ہوئی ہے ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں، ”والاولی اولاھا و ھو انھا فی القرآۃ فی الصلوۃ لان الایۃ مکیۃ و الجمعۃ و جبت بالمدینۃ“ ۔

نیز علامہ ابن تیمیہ فتاوی ج ۲۲\ ص ۲۹۵ میں فرماتے ہیں، وقول الجمھور ھو الصحیح فان اللہ سبحانہ قال: و اذا قری القران فاستمعوا لہ و انصتوا لعلکم ترحمون“ قال احمد: اجمع الناس علی انھا نزلت فی الصلوۃ“ ۔

کیونکر درست ہوگا۔

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ آیت "فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" کے معارض ہے کیونکہ "فاقروا ماتیسر من القران" کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص خواہ وہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد قراۃ فی الصلوٰۃ کرے اور آپ نے جس آیت کو دلیل میں پیش کیا ہے اس سے مقتدی کے لیے قراءت خلف الامام کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، اس لیے دفع تعارض کے واسطے "واذا قری القران" والی آیت مازاد علی الفاتحہ پر محمول ہوگی اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب مازاد علی الفاتحہ کی قراءت کی جائے تو استماع اور انصات واجب ہے، باقی قراءت فاتحہ خلف الامام کی ممانعت وہ اس آیت میں مراد نہیں، بلکہ "فاقروا ماتیسر من القران" سے اس کا وجوب امام، مقتدی اور منفرد ہر ایک کے لیے ثابت ہے، اس طرح آیتیں میں تعارض نہ رہے گا، اور آپ کا استدلال اس آیت سے غلط ہوجائے گا۔

اس اعتراض کے دو جواب دیے گئے ہیں۔

❶ ایک یہ کہ حدیث "فان قراءۃ الامام لہ قراۃ" کے پیش نظر مقتدی کو بسبب قراءت امام کے حکماً قاری قرار دیا جائے گا، لہذا جب وہ عند قراۃ الامام حکماً قاری ہے تو اس کا سکوت "فاقروا ماتیسر من القران" کے مخالف نہ ہوگا۔

❷ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک مدرک رکوع یعنی وہ شخص جو رکوع میں امام کو پالے، "فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" سے مستثنیٰ ہے اور اس پر قراءت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، اور یہ اصول کا قاعدہ ہے کہ جب کسی عام میں تخصیص کرلی جاتی ہے تو وہاں ظنیت پیدا ہوجاتی ہے اور تخصیص کی مزید گنجائش نکل آتی ہے، لہذا جب مدرک رکوع کی تخصیص کی گئی تو پھر کیوں نہ ہر مقتدی کی تخصیص کردی جائے بالخصوص جبکہ مقتدی کے حق میں دلیل تخصیص "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا..... الخ" بھی موجود ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ "فاقروا ماتیسر من القران" والی آیت صرف امام اور منفرد کے حق میں ہے مقتدی اس میں داخل نہیں، اسی طرح "واذا قری القران فاستمعوا" والی آیت صرف مقتدی کے لیے ہے، امام اور منفرد اس میں داخل نہیں (۸)۔

اور پھر عجیب بات ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ "فاقروا ماتیسر من القران" میں قراءت قرآن کا مصداق اولی فقط قراءت فاتحہ ہے، اور قراءت مازاد علی الفاتحہ ضمناً و تبعاً اس میں داخل ہے، تو پھر "واذا قری القران" میں قراءت قران کا وہ مصداق اولی کیوں نظر انداز کیا جارہا ہے؟ اور اس کے لیے کہا جاتا ہے

---

(۱) ملخص فتح الملہم: ج ۲ص ۲۱۔

یہاں قراء ت مازاد علی الفاتحہ مراد ہے، ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جیسا وہاں مصداق اولی قراء ت فاتحہ ہے ایسے ہی یہاں بھی مصداق اولی قراء ت فاتحہ ہی ہے، اور یہ آیت مقتدی کے لئے ہے قراء ت فاتحہ کے وقت اس کو استماع اور انصات کا حکم دیا جارہا ہے اور مازاد علی الفاتحہ اس میں ضمناً داخل ہے، اور "فاقرو ماتیسر من القرآن" میں قراء ت فاتحہ کا حکم امام اور منفرد کو دیا جارہا ہے اور مازاد علی الفاتحہ کی قراء ت اس میں ضمناً شامل ہے۔

تیسرا اعتراض اس استدلال پر یہ کیا گیا ہے، کہ آپ نے "فاستمعوالہ" کو جہر کے ساتھ خاص کیا ہے اور "انصتوا" کو جہر اور سر دونوں کے لیے عام کردیا ہے، یہ درست نہیں، اگر خاص کرنا تھا تو دونوں کو خاص رکھتے اور اگر عام کرنا تھا تو پھر دونوں کو عام کہتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصول میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ "ان القران فی اللفظ لا یوجب القران فی الحکم" اس قاعدہ کے پیش نظر "فاستمعوا" اور "انصتوا" کا ساتھ مذکور ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ اگر "فاستمعوا" خاص ہے تو "انصتوا" بھی خاص ہو یا اس کا عکس کہ "انصتوا" عام ہے تو "فاستمعوا" بھی عام ہو، ضروری نہیں۔

ایسے ہی اصول کا قاعدہ ہے، "المطلق یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ" چونکہ استماع مختص ہے جہر کے ساتھ اور انصات دونوں کو عام ہے، لہذا ہمارا ایک کو خاص اور دوسرے کو عام کہنا اور ایک دوسرے پر حمل نہ کرنا اصول موضوعہ سے انحراف نہیں ہے بلکہ اصول موضوعہ کے عین مطابق ہے، اس لیے یہ اعتراض بھی درست نہ ہوگا۔

دوسری دلیل

حنفیہ کی دوسری دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبنا فبین لنا سنتنا و علمنا صلوتنا فقال اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم فاذا کبر فکبروا و اذا قرا فانصتوا و اذا قال غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فقولوا امین یجبکم اللہ" (۹)۔

اس حدیث میں "واذاقرافانصتوا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عام ہے، صلوۃ جہریہ اور سریہ دونوں کو شامل ہے۔

(۹) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۷۴۔

روایت پر اعتراضات اور ان کے جوابات

شوافع اور غیر مقلدین کی طرف سے اس روایت پر بھی اعتراضات کیے گئے ہیں، لیکن وہ سب اسی طرح پر ناقابل اعتناء ہیں جیسا کہ آیت قرآنی پر وارد کیے ہوئے اعتراضات تھے، مثلاً ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ اس کی سند میں سلیمان تیمی مدلس ہیں اور انھوں نے "عن قتادۃ" کہہ کر روایت معنعن ذکر کی ہے، اور مدلس کا عنعنہ حجت نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ "واذاقرافانصتوا" کی زیادتی نقل کرنے میں بھی سلیمان تیمی متفرد ہیں، چنانچہ قتادۃ کے دوسرے شاگرد اس زیادتی کو نقل نہیں کرتے، تو اول تو وہ مدلس اور پھر متفرد لہذا ایسی حالت میں اس روایت سے استدلال کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مدلس راوی جب "حدثنا" وغیرہ الفاظ سے تحدیث کی تصریح کرے تو علی القول الاصح اس کی روایت مقبول ہوتی ہے، (۹ *) اور تدلیس کا الزام اس سے رفع ہوجاتا ہے، چنانچہ ابوداود (۱۰) اور صحیح ابی عوانہ (۱۰ *) میں سلیمان تیمی کی روایت "حدثناقتادۃ" کے الفاظ کے ساتھ موجود ہے، اور تحققِ سماع ہی کی صورت میں "حدثنا" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے لہذا یہ روایت معنعن نہ رہی۔

باقی تدلیس کے متعلق یہ واضح ہونا چاہیے کہ محدثین نے ایک جماعت مدلسین کی بیان کی ہے، اور ان کے متعلق یہ تصریح کی ہے کہ ان کی تدلیس مضر نہیں، اور محدثین نے ان کی تدلیس کو برداشت کیا ہے اور صحاح میں ان کی روایات کی تخریج کی ہیں جن میں زہریؒ ہیں، اعمشؒ ہیں، سفیان ثوریؒ ہیں، سفیان بن عیینہؒ ہیں اور یہ سلیمان تیمی بھی ان میں شامل ہیں۔ (۱۰ **)

اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ اگر امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ کسی مدلس کی روایت بطور عنعنہ ذکر کریں تو وہ روایت مقبول ہوگی اور اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ مدلس کو اس حدیث کا سماع کسی اور طریق سے حاصل ہے، ورنہ شیخین اس کی تخریج صحیحین میں نہ کرتے (۱۱)

(۹*) دیکھیے نزھۃ النظر شرح نخبۃ الفکر (ص ٦٦)۔
(۱۰) دیکھیے ابوداود: ج ۱ ص ۱۴۰۔
(۱۰*) احسن الکلام "الجزء الاول" (ص ۲۳۷ ۔ ۲۳۸)۔ بحوالہ صحیح ابوعوانہ (ج ۱ ص ۱۳۳)۔
(۱۰**) دیکھیے ظفر الامانی (ص ۳۹۱)۔
(۱۱) دیکھیے شرح مسلم للنووی: ج ۱ ص ۲۰۹۔

نیز یہ بھی قاعدہ ہے کہ اگر مدلس پر سوائے تدلیس کے ضُعف کا الزام نہ ہو تو پھر متابعت سے تدلیس کا تدارک ہوجاتا ہے، سلیمان تیمی کو بالاتفاق محدثین نے ثقہ، حافظ، متقن، ثبت کہا ہے، (۱۱*) ایسے ہی صحیح مسلم میں ہے کہ جب امام مسلم رحمہ اللہ کے شاگرد ابوبکر بن اخت ابی النضر نے اس پر اعتراض کیا تو امام مسلم رحمہ اللہ نے فرمایا، "ترید احفظ من سلیمان التیمی" (۱۲) لہذا ضعف کا یہاں سوال ہی نہیں۔

چنانچہ ان کے متابع ابوعبیدۃ صحیح ابی عوانہ میں موجود ہیں (۱۳)، ایسے ہی عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ سے ان کی متابعت بیہقی (۱۴) اور دار قطنی (۱۵) نے نقل کی ہے، لہذا اعتراضِ ثانی میں تفرد کا الزام بھی غلط ہے، اور تدلیس کی وجہ سے روایت کو رد کرنے کی کوشش بھی ناکام ہے۔

تیسری دلیل

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرا فانصتوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد (۱۶)۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے موقف کی تائید میں نص ہے۔

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سند میں ابو خالد احمر اس روایت کو نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو خالد احمر کو یحی بن معین، وکیع اور ابن المدینی نے ثقہ کہا ہے، امام نسائیؒ نے "لاباس بہ" اور ابوحاتم نے صدوق کہا ہے، ابوہشام رفاعی نے ثقہ اور امین کہا ہے، ابن سعد نے

(۱۱*) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج۴، ص ۲۰۱۔۲۰۲)۔

(۱۲) دیکھیے صحیح مسلم: ج۱ ص ۱۷۴۔

(۱۳) دیکھیے تعلیق التعلیق مع آثار السنن: ص ۱۱۱۔

(۱۴) دیکھیے سنن بیہقی: ج۲ ص ۱۵۶۔

(۱۵) دیکھیے سنن الدارقطنی: ج۱ ص ۲۳۰۔

(۱۶) سنن نسائی: ج۱ ص ۱۴۶۔ امام نسائیؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے، "تاویل قولہ عزوجل واذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔

ان کو ثقہ اور کثیر الحدیث قرار دیا ہے، عجلی کا بیان ہے کہ وہ ثقہ اور ثبت تھے، اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، (۱۶ *) اور حد یہ ہے کہ غیر مقلدین کے سرخیل نواب صدیق حسن خان صاحب نے اپنی کتاب "دلیل الطالب" میں ابو خالد احمر کے متعلق کہا ہے کہ "ابوخالد از ثقات اثبات است، بخاریؒ و مسلمؒ بوئے احتجاج کردہ اندردرین صورت تفردش مضر نیست" اور پھر فرماتے ہیں کہ "ونیزوے نہ تنہا باین زیادت متفرداست، بلکہ ابوسعید محمد بن سعد انصاری نیز تابع او برین زیادت بودہ است" (۱۶ **)۔

تو گویا اول تو ابوخالد احمر ثقہ ہیں ان کا تفرد بھی حجت ہے، اور پھر وہ متفرد بھی نہیں محمد بن سعد انصاری ان کے متابع موجود ہے اور ان کی یہ متابعت امام نسائیؒ رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے (۱۷)۔

نیز اسماعیل بن ابان اور محمد بن میسر سے ان کی متابعت سنن دارقطنی میں موجود ہے (۱۸)۔

چوتھی دلیل

عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ قال صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فقرا رجل خلفہ" سبح اسم ربک الاعلی" فلما صلی قال من قرا "سبح اسم ربک الاعلی" قال رجل: انا قال قدعلمت ان بعضکم قدخالجنیھا (۱۹)۔

پانچویں دلیل

عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: کانوا یقرؤن خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: خلطتم علی القران (۲۰)۔

ان دونوں روایتوں سے یہ معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلف الامام قراءت کرنے پر نکیر فرمائی، چنانچہ اس کے بعد لوگ قراءت خلف الامام سے باز آگئے، اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے

(۱۶ *) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۴، ص ۱۸۱ ـ ۱۸۲)۔
(۱۶ **) احسن الکلام "الجزء الاول" (ص ۲۷۰) بحوالہ دلیل الطالب (ص ۲۹۴)۔
(۱۷) دیکھیے سنن نسائی: ج ۱\ص ۱۴۶۔
(۱۸) دیکھیے سنن الدارقطنی: ج ۱\ص ۳۲۹ ـ ۳۳۰۔ نیز محمد بن میسر کی متابعت مسند احمد میں امام احمد رحمہ اللہ نے بھی نقل کی ہے، مسند احمد ج ۲\ص ۲۷۶۔
(۱۹) سنن نسائی: ج ۱\ص ۱۴۶۔ "ترک القراۃ خلف الامام فیمالم یجہر فیہ"۔
(۲۰) دیکھیے مجمع الزوائد: ج ۲\ص ۱۱۰۔

”عن عبداللہ بن بحینۃ رضی اللہ عنہ“ وکان من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ھل قرا احد منکم معی آنفا قالوا نعم قال: انی اقول مالی انازع القران، فانتھی الناس عن القراۃ معہ حین قال ذلک“ (۲۱)۔

چھٹی دلیل

عن جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کان لہ امام فقراۃ الامام لہ قراءۃ۔

یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اکثر طرق میں اگرچہ ضعف ہے لیکن بعض طرق بالکل صحیح ہیں، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے موطا میں ایک نہایت قوی سند کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے، ”قال: محمد اخبرنا ابو حنیفۃ قال حدثنا ابو الحسن موسی بن ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد بن الھاد عن جابر بن عبداللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام لہ قراۃ“ (۲۲)۔

محمد بن منیع اور شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں، ”ھذا الاسناد صحیح علی شرط الشیخین“ (۲۳)۔

ساتویں دلیل

عن ابن عباس رضی اللہ عنھما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: تکفیک قراۃ الامام خافت او جھر (۲۴)۔

یہ سات دلیلیں قران مجید اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پیش کی گئی ہیں جو ہمارے موقف کے لیے بمنزلۃ النص ہیں، ان کے علاوہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم بھی حنیفہ کی تائید میں بکثرت موجود

---

(۲۱) دیکھیے مجمع الزوائد: ج۲\ص۱۰۹۔

(۲۲) موطا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ: ص ۹۸۔

(۲۳) دیکھیے حاشیہ طحاوی: ج۱\ص ۱۲۹۔

(۲۴) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ ج۱\ص ۳۳۱۔ وقال عاصم لیس بالقوی، و رفعہ وھم، انتھی، وقال الشیخ ظفر احمد العثمانی فی اعلاء السنن: ج۳\ص۸۲۔ ھو مختلف فیہ روی عنہ علی بن المدینی و اسحاق بن موسی الانصاری و ابراھیم بن المنذر و غیرھم، قال اسحاق بن موسی: سالت عنہ معن بن عیسی فقال ثقۃ اکتب عنہ واثنی علیہ خیرا، کذا فی التھذیب (۵: ۴۶) فان لم یکن من رجال الصحیح فھو من رجال الحسن حتما وقال الحافظ فی شرح النخبۃ (ص: ۶۷) و زیادۃ رواتھما ای الحسن والصحیح مقبولۃ مالم تقع منافیۃ لروایۃ من ھو اوثق منہ بحیث یلزم من قبولھا رد الروایۃ الاخری، انتھی ملخصا، ولا یخفی ان زیادۃ الرفع لاتنافی اصل الحدیث فتقبل، وبقیۃ الرواۃ کلھم ثقات“۔

ہیں، حضرت علی (۲۵)، حضرت عبداللہ بن مسعود (۲۶)، حضرت زید بن ثابت (۲۷)، حضرت سعد بن ابی وقاص (۲۸)، حضرت عبداللہ بن عمر (۲۹)، حضرت عبداللہ بن عباس (۳۰)، نیز حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی (۳۱) رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین یہ سب حضرات ترک قراءت خلف الامام کے قائل ہیں، اور مختلف کتب حدیث میں ان حضرات کے آثار ترک قراءت خلف الامام کی تائید میں موجود ہیں۔

دلائل قیاسیہ

ان کے علاوہ دلائل قیاسیہ سے بھی حنفیہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

❶ حدیث میں سترۃ الامام کو سترۃ لمن خلفہ قرار دیا گیا ہے، تو جس طریقہ سے سترہ کے مسئلہ میں امام کو کفایہ قرار دیا گیا ہے اسی طرح قراءت کے مسئلہ میں بھی ہونا چاہیے، کہ امام کی قراءت بھی قوم کے لیے قراءت ہوگی۔

❷ سجدہ سہو کے مسائل میں امام کو اصل قرار دیا گیا ہے، اگر امام پر سجدہ سہو لازم آئے گا تو قوم پر بھی لازم ہوگا لیکن قوم پر سجدہ سہو کے لازم آنے سے نہ امام پر سجدہ سہو لازم آتا ہے اور نہ قوم پر تو جب اس طرح کے ضمنی مسائل میں امام ہی اصل الاصول ہے تو قراءت میں بطریق اولی ہونا چاہیے۔

---

(۲۵) بخاری: ج۱\ص ۱۵۰ میں ہے، "عن المحتار بن عبداللہ بن ابی لیلی قال: قال علی رضی اللہ عنہ من قرا خلف الامام فلیس علی الفطرۃ"۔

(۲۶) موطا امام محمدؒ (ص ۱۰۰) میں ہے، "عن علقمۃ بن قیس ان عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کان لایقرا خلف الامام فیما یجہر فیہ وفیما یخافت فیہ فی الاولیین ولافی الاخریین" ایسے ہی مجمع الزوائد: ج:۲ص ۱۱۰ - ۱۱۱- میں ہے "عن ابی وائل قال: جاء رجل الی ابن مسعود فقال اقرا خلف الامام قال انصت للقرآن فان فی الصلوۃ شغلا وسیکفیک ذلک الامام" اس کے بعد علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجالہ موثقون"۔

(۲۷) صحیح مسلم: ج۱، ص ۲۱۵ میں ہے، عن عطاء بن یسار انہ اخبرہ انہ سال زید بن ثابت رضی اللہ عنہ عن القراءۃ مع الامام فقال لاقراءۃ مع الامام فی شیٔ"۔

(۲۸) موطا امام محمد: ص ۱۰۱- ۱۰۲ میں ہے، "ان سعدا قال وددت ان الذی یقرا خلف الامام فی فیہ جمرۃ"۔

(۲۹) موطا امام مالک: ج۱\ص ۸۶ میں ہے، "ان عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کان اذا سئل ہل یقرا احد خلف الامام قال: اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قراءۃ الامام، واذا صلی وحدہ فلیقرا، قال: وکان عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما لایقرا خلف الامام" "باب ترک القراءۃ خلف الامام فیما جہر فیہ"۔

(۳۰) بخاری: ج۱\ص ۱۵۱ میں ہے: "عن ابی جمرۃ قال قلت لابن عباس اقرا والامام بین یدی فقال لا"۔

(۳۱) مصنف عبدالرزاق: ج۲\ص ۱۳۹ میں ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان کانوا ینہون عن القراءۃ خلف الامام"۔

❸ حدیث میں "الامام ضامن والموذن مؤتمن" فرمایا گیا ہے، (۳۲)، نماز میں جس قدر افعال ہیں، قیام، رکوع، سجود، تکبیرات، تسبیحات، تشہد، صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دعا وغیرہ تمام چیزیں امام اور مقتدی سب کرتے ہیں، تو یہ ضمانت ان تمام افعالِ صلوۃ میں نہیں پائی جاتی لہذا اس کا مصرف قراءت ہی ہوگی، اور قراءت میں ضمانت کے معنی یہ ہیں کہ امام کو قوم کی طرف سے قراءت کے حق میں کفیل قرار دیا جائے اور اس کی قراءت کے بعد پھر قوم کے لیے قراءت کی حاجت نہ رہے۔

❹ اسی طرح امامت کے لیے اقرا القوم کا انتخاب کیا جاتا ہے، اگر امام کی قراءت سب کے لیے نہیں ہر شخص خلف الامام قراءت کا مکلف ہے تو پھر اقرا القوم کے انتخاب پر زور دینے کی کیا وجہ ہے؟

❺ نیز چونکہ صلوۃ میں امام قوم کی طرف سے نمائندہ ہوتا ہے اور نماز میں حق تعالی سے مناجات کا اعلیٰ ترین ذریعہ قراءت قران ہی ہے، تو یہ کیونکر درست ہوگا کہ ایک شخص کو نمائندہ مقرر کرنے کے بعد پھر اس کی نمائندگی پر اعتماد نہ کیا جائے اور ہر شخص خود مناجات میں مشغول ہوجائے، یہ ادب کے بھی خلاف معلوم ہوتا ہے، اور نمائندگی کے اصول کے بھی مطابق نہیں ہے، کیونکہ نمائندے کی موجودگی میں دوسرے لوگ تو نہیں بولا کرتے، نمائندہ ہی بولتا ہے۔

❻ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین" فرمایا ہے، حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت سے ترکِ قرات خلف الامام پر استدلال کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر قراءت فاتحہ خلف الامام ہوتی تو آپ ﷺ "اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین" نہ فرماتے بلکہ یہ فرماتے کہ جب تم قراءت فاتحہ سے فارغ ہوجاؤ تو آمین کہو، کیونکہ قراءت فاتحہ کرنے والے کے لیے آمین کہنا فراغ عن قراءت الفاتحہ کے بعد ہی ہے، لیکن ایسا نہیں کہا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قراءت فاتحہ خلف الامام نہیں ہے (۳۳)۔

❼ اور پھر جبکہ مازاد علی الفاتحہ میں قراءت خلف الامام بالاتفاق ممنوع ہے تو پھر کیوں نہ قراءت فاتحہ کو اس متفق علیہ پر حمل کیا جائے۔

ان دلائل نقلیہ اور قیاسیہ کی موجودگی میں یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ قراءت خلف الامام کی گنجائش نہیں ہے۔

---

(۳۲) جامع ترمذی (ج۱ ص ۵۱) "ابواب الصلوۃ"، "باب ماجاء ان الامام ضامن والموذن مؤتمن"۔

(۳۳) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱ ص ۳۶۷۔

قائلین قراءت خلف الامام کی مستدل روایات

❶ اسی باب کی فصل اول کی پہلی روایت ہے، عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاصلوٰۃ لمن لم یقرا بفاتحة الکتاب۔

❷ اس کے بعد حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوۃ لم یقرا فیہا بام القران فھی خداج ثلاثا غیر تمام فقیل لابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ انا نکون وراء الامام، قال: اقرا بہا فی نفسک۔

❸ نیز فصل ثانی میں حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، قال: کنا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلاۃ الفجر فقرا فثقلت علیہ القراۃ فلما فرغ قال: لعلکم تقراون خلف امامکم قلنا نعم یارسول اللہ قال: لاتفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرا بہا۔

پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ مدعیٰ خاص ہے اور دلیل عام ہے، اس لیے تقریب ناتمام ہے، دلیل کا دعویٰ سے مطابق ہونا تقریب کے تمام ہونے کے لیے از بس ضروری ہے، دعویٰ یہ ہے کہ مقتدی پر قراءت فاتحہ خلف الامام لازم ہے یہ خاص دعوی ہے، اور "لاصلوٰۃ لمن لم یقرا بفاتحة الکتاب" مقتدی، امام اور منفرد تینوں کے لیے عام ہے، ممکن ہے کہ اس سے صرف امام اور منفرد کا حکم بیان کیا گیا ہو اور مقتدی کو یہ شامل نہ ہو، لہذا جب تک کہ دلیل سے یہ ثابت نہ کردیا جائے کہ مقتدی بھی اس عموم میں داخل ہے، اس سے استدلال صحیح نہیں۔

اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمر (۳۴) اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما نیز امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (۳۵)، سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ (۳۶) اور حافظ اسماعیلی رحمہ اللہ (۳۷) ان جیسے حضرات کی یہ تصریح موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منفرد کے لیے ہے۔

رہا یہ کہنا کہ "من" عام ہے لہذا یہ اپنے عموم پر رہے گا اور تینوں کو شامل ہوگا، درست نہیں، چنانچہ علامہ سید جرجانی رحمہ اللہ نے شرح مواقف میں یہ تصریح کی ہے، "الموصولات لم توضع للعموم

(۳۴) دیکھیے موطا امام مالکؒ (ص ٦٨) "باب ترک القراءۃ خلف الامام فیما جھر فیہ"۔

(۳۵) دیکھیے ترمذی (ج ١، ص ١٧) "باب ماجاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جھر بالقراءۃ"، نیز دیکھیے موطا امام مالکؒ (ص ٦٦) "باب ماجاء فی ام القرآن"۔

(۳۶) دیکھیے ابوداؤد (ج ١، ص ١١٩) "باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ"۔

(۳۷) دیکھیے عمدۃ القاری (ج ٦، ص ١۴)۔

بل ھی للجنس تحتمل العموم والخصوص" (۳۷*)۔

نیز قرآن مجید کی آیات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے، "ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِی السَّمَآءِ اَنْ یَّخْسِفَ بِکُمُ الْاَرْضَ، (۳۸) یہاں "من" سے اللہ تعالی کی ذات مراد ہے، ملائکہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے، "وَیَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِی الْاَرْضِ" (۳۹) یہاں بھی "من" تعمیم کے لیے نہیں ہے، بلکہ اس سے عباد صالحین مراد ہیں۔

اسی طرح حدیث میں "انما ھلک من کان قبلکم" فرمایا گیا ہے، (۴۰) یہاں "من" سے مراد عصاۃ اور نافرمان قومیں ہیں۔

بہرحال "لاصلوۃ لمن لم یقرا بفاتحۃ الکتاب" کے عموم میں امام، منفرد کے ساتھ مقتدی کو بھی داخل کرنا دعویٰ بلا دلیل ہے، جو ناقابل قبول ہے۔

نیز مسلم (۴۱) وغیرہ کی اسی روایت میں "فصاعداً" کی زیادتی بھی موجود ہے اور بعض روایات میں "ماتیسر" (۴۲) اور "فمازاد" (۴۳) کی زیادتی موجود ہے، لہذا اب مطلب یہ ہوگا کہ جو سورہ فاتحہ اور مازاد علی الفاتحہ کی قراءت نہیں کرے گا تو اس کی نماز نہیں ہوگی، تو پھر کیا وجہ ہے کہ آپ قراءت فاتحہ خلف الامام کو تو مقتدی کے لیے واجب کہتے ہو اور مازاد علی الفاتحہ کو واجب نہیں کہتے اور اس کی اجازت نہیں دیتے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے، کہ اس حدیث سے استدلال امور اربعۃ پر موقوف ہے۔

اول یہ ثابت کیا جائے کہ "من صلی صلوۃ" میں لفظ "من" عموم کے لیے نص قطعی ہے، امام، مقتدی اور منفرد تینوں کو لازماً شامل ہے، چونکہ پہلی حدیث کے جواب میں ہم یہ ذکر کر آئے ہیں کہ یہ عموم کے حق میں نص قطعی نہیں ہے، لہذا استدلال درست نہ ہوگا۔

(۳۷*) دیکھیے احسن الکلام، "الجزء الثانی" (ص ۲۱) بحوالہ شرح مواقف (ج ۲، ص ۳۵۸)۔

(۳۸) سورۃ الملک، رقم الآیۃ: ۱۷۔

(۳۹) سورۃ الشوریٰ، رقم الآیۃ: ۵۔

(۴۰) صحیح مسلم (ج ۲، ص ۳۳۹) کتاب العلم، باب النھی عن اتباع متشابہ القرآن۔

(۴۱) صحیح مسلم: ج ۱/ ص ۱۶۹۔ نیز دیکھیے نسائی: ج ۱/ ص ۱۰۵۔

(۴۲) دیکھیے ابوداود: ج ۱/ ص ۱۱۸۔

(۴۳) دیکھیے المستدرک للحاکم: ج ۱/ ص ۲۳۹۔

دوسری بات یہ ثابت کرنا ضروری ہے لفظ "خداج" معدوم یا مثل معدوم پر بولا جاتا ہے، تاکہ یہ کہا جاسکے کہ اگر فاتحہ کی قراءت کسی مقتدی نے نہ کی تو اس کی نماز معدوم یا مثل معدوم ہوجائے گی، مگر یہ ثابت نہیں، چنانچہ "باب صفة الصلوة" میں فصلِ ثانی کی اخیر روایت عن الفضل بن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوة مثنی مثنی تشھد فی کل رکعتین وتخشع و تضرع وتمسکن ثم تقنع یدیک یقول ترفعھما الی ربک مستقبلا ببطونھما وجھک وتقول یا رب یارب ومن لم یفعل ذلک فھو خداج" پہلے گذر چکی ہے، وہاں ترکِ تخشع، ترک تضرع، ترک تمسکن اور ترک رفع یدین للدعاء پر خداج کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ ان امور کو نہ کوئی رکن کہتا ہے اور نہ ان کے ترک پر صلوۃ کو معدوم کہا گیا ہے، تو جب یہاں لفظ "خداج" معدوم یا مثل معدوم پر نہیں بولا گیا ہے، تو کیا ضروری ہے کہ حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کا اطلاق معدوم ہی پر کیا جائے اور جب یہ ضروری نہیں تو قراءت فاتحہ خلف الامام کا رکن ہونا بھی ضروری نہیں۔

تیسری چیز یہ ثابت ہونی چاہیے کہ لفظ "غیر تمام" دال علی الرکنیت ہے مگر یہ بھی ثابت نہیں، حدیث میں آتا ہے "سوّوا صفوفکم فان تسویة الصف من تمام الصلوة" (۴۴) لیکن تسویہ صف رکن نہیں ہے، ایسے ہی حدیث میں ہے "لاتتم صلوٰۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء (۴۵)" اس حدیث میں بھی "لاتتم" کا اطلاق غیر رکن پر کیا گیا ہے، اسی طرح ایک اور حدیث میں ہے، من تمام الصلوٰۃ الصلوٰۃ فی النعلین (۴۶)، ظاہر ہے کہ صلوٰۃ فی النعلین کسی کے ہاں بھی رکن نہیں ہے۔

چوتھی بات یہ ثابت کرنی ہے کہ "اقرابھا فی نفسک" قراءت سریہ کے لیے نص ہے، مگر یہ بھی ثابت نہیں، چونکہ قراءت فی النفس کے تین معنی آتے ہیں ایک قراءت سراً، دوسرے تدبر اور تفکر فی القراۃ، تیسرے قراءت منفرداً، لہذا اگر تدبر اور تفکر کے معنی لیے جائیں یا قراءت منفرداً کے معنی لیے جائیں تو ان دونوں صورتوں میں یہ حنفیہ کے خلاف نہیں۔

تدبر اور تفکر کے معنی کا مراد لینا اس لیے ممکن ہے کہ حدیث میں جس شخص کو نماز میں وساوس بہت آتے ہوں اس کے لیے فرمایا گیا ہے "فلیقل فی نفسہ انک کذبت" (۴۷) یعنی شیطان کو مخاطب بنا کر "کذبت" کہنا چاہیے تاکہ وہ وسوسہ نہ ڈالے، لیکن ظاہر ہے کہ یہاں "فلیقل" سے مراد اس مضمون کا تدبر اور

(۴۴) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۸۲) کتاب الصلوٰۃ، باب تسویة الصفوف واقامتھا۔
(۴۵) سنن دارقطنی (ج ۱، ص ۹۵۔۹۶) باب وجوب غسل القدمین والعقبین۔
(۴۶) مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۵۴) باب الصلوٰۃ بالنعلین۔
(۴۷) دیکھیے بلوغ المرام (ص ۳۴)۔

تفکر ہی ہے ورنہ زبان سے "کذبت" کہنے سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے، "اذا قراتھا فی نفسک لم یکتبا ھا" (۴۸) یہاں بھی قراءت فی النفس سے تدبر مراد ہے ورنہ قراءت سریہ کو فرشتے لکھتے ہیں۔

نیز حضرت قتادہ کا قول ہے، "اذا طلق فی نفسہ فلیس بشی" (۴۹) یہاں بھی تدبر مراد ہے ورنہ سراً طلاق دینے سے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

اس کے علاوہ علماء متکلمین نے کلام کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ❶ کلام نفسی ❷ کلام لفظی، کلام نفسی دل میں تدبر اور تفکر کو کہتے ہیں اور اسی کو اصل کہا ہے۔

"ان الکلام لفی الفواد و انما۔ جعل اللسان علی الفواد دلیلاً"

اور قراءت فی النفس قراءت منفرداً کے معنی لینا بھی ممکن ہے، چنانچہ قران مجید کی آیت "وَقُلْ لَّهُمْ فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَوْلًاۢ بَلِيْغًا" کی تفسیر مفسرین نے "ای قل لھم خالیا لایکون معھم احد" (۵۰) کی ہے۔

ایسے ہی حدیث قدسی میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، "فان ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکرتہ فی ملاء خیر منھم" (۵۱) یہاں بھی "ذکر فی نفسہ" سے مراد منفرداً ذکر ہے جیسا کہ "ذکرنی فی ملاء" کے تقابل سے معلوم ہوتا ہے۔

بہرحال یہ معلوم ہوا کہ قول فی النفس تدبر اور تفکر کے لیے بھی آتا ہے، اس لیے قول ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ کے یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ جب امام قراءت فاتحہ شروع کرے تو تم اس کے مضامین میں غور وفکر کرو، اور چونکہ قول فی النفس قراءت فی حالۃ الانفراد کے معنی میں بھی آتا ہے، لہذا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ جب تم منفرداً نماز پڑھو تو اس وقت قراءت فاتحہ کیا کرو، بہرحال قراءت فی النفس سراً قراءت کے لیے نص نہیں، اس لیے استدلال درست نہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال امور اربعہ پر موقوف تھا اگر ان میں سے ایک بھی مشتبہ ہوجائے تو استدلال ساقط ہوجاتا ہے، چہ جائے کہ یہاں چاروں میں سے ایک بھی ثابت نہیں۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے، کہ اول تو حظر اور ممانعت کے بعد جب استثنیٰ آتا ہے تو وہ اباحت

---

(۴۸) دیکھیے احسن الکلام "الجزء الثانی" (ص ۵۹)۔

(۴۹) صحیح بخاری (ج ۲، ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ والسکران والمجنون۔

(۵۰) دیکھیے تفسیر روح المعانی (ج ۴، ص ۱۰۲) و تفسیر کبیر (ج ۱۰، ص ۱۵۹) و تفسیر کشاف (ج ۱، ص ۵۲۷)۔

(۵۱) صحیح بخاری (ج ۲، ص ۱۱۰۱) کتاب التوحید، باب قول اللہ و یحذرکم اللہ نفسہ۔

کا فائدہ دیتا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے، "لَا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا اِلَّآ اَنْ تَقُوْلُوْا قَوْلًا مَّعْرُوْفًا" (۵۲) یہاں پر عدت کے اندر نکاح کے صریح وعدہ سے منع کیا گیا ہے، تعریض اور کنایہ کو مستثنیٰ کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ استثنیٰ کی وجہ سے تعریض اور کنایہ حرام نہیں نہ یہ کہ یہ فرض اور واجب ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ قریب من الکراہۃ ہے تو بھی اس میں کوئی بُعد نہیں۔

ایسے ہی قرآن مجید میں ہے، "وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيْهِ اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ" (۵۳) یہاں پر اغماض کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، لیکن یہ کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں، لہذا حدیث عبادہؓ میں "لعلکم تقرؤن خلف امامکم" کی نکیر کے بعد اور "لاتفعلوا" میں نہی کے بعد "الابام القرآن" سے صرف اباحت ثابت ہوگی (۵۴)، حالانکہ شوافع رکنیت کے قائل ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق، مکحول سے اس روایت کو نقل کرنے میں متفرد ہیں، مکحول کے دوسرے تلامذہ زید بن واقد، نعمان بن المنذر، سعید بن عبدالعزیز، عبدالرحمن بن یزید بن جابر، محمد بن الولید، کوئی بھی "لاتفعلوا الابام القرآن" کو مکحول سے نقل نہیں کرتا (۵۵) چونکہ محمد بن اسحاق احکام کی احادیث میں متکلم فیہ راوی ہیں اس لیے جب وہ کسی زیادتی کو نقل کرنے میں متفرد ہوتے ہیں تو ان کی روایت حجت نہیں ہوتی (۵۶)، اس لیے اس روایت سے استدلال صحیح نہ ہوگا۔

---

(۵۲) سورۃ البقرۃ\۲۳۵۔

(۵۳) سورۃ البقرۃ\۲۶۷۔

(۵۴) ویؤیدہ مافی مجمع الزوائد (ج۱، ص ۱۸۶) "عن عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من قرا خلف الامام فلیقرا بفاتحۃ الکتاب" رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ موثوقون، وھذا یدل علی الاباحۃ صراحۃ، کذافی اعلاء السنن: ج۴\ص ۱۰۷۔

وفی التعلیق الصبیح: (ج۱\ص ۳۸۱۔ ۳۸۲) نثبت من ھذا ان الاستثناء بعد النھی لایفید الوجوب والرکنیۃ بل انما یفید الاباحۃ لاسیما اذا وردت ھذہ الاباحۃ علی سبب حادث لا ابتداء فلایبقی ریبۃ فی انھا اباحۃ مرجوحۃ غیر مستحبۃ ولامرضیۃ، ویدل علی ذلک مارواہ ابن ابی شیبۃ مرسلا: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاصحابہ ھل تقرؤن خلف امامکم قال بعض نعم وقال بعض لا فقال ان کنتم لابد فاعلین فلیقرا احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ" فمن قال لا لم یامرہ بالاعادۃ ثم قال ان کنتم لابد فاعلین۔ ووزانہ وزان قول اللہ عزوجل، "فالقوہ فی غیابۃ الجب ان کنتم فاعلین" ثم قال فلیقرا احدکم: بلفظ احدکم لغیر الاستغراق، انتھی۔

(۵۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱\ص ۳۸۲۔

(۵۶) وفی التعلیق الصبیح: ج۱\ص ۳۸۲۔ ولایحتج بما انفرد بہ محمد بن اسحاق لما قال الذھبی فی المیزان فی ترجمۃ محمد بن اسحاق وما انفرد بہ ففیہ نکارۃ فان فی حفظہ شیئا، وقال الحافظ فی الدرایۃ فی کتاب الحج وابن اسحاق لایحتج بما انفرد بہ من الاحکام فضلا عما اذا خالفہ من ھو اثبت منہ" انتھی۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح صلاتہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث لیس إسنادہ بذاک (*)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز "بسم اللہ الرحمن الرحیم" سے شروع کرتے تھے"۔

بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

حضرات فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جز ہے یا نہیں، نیز اگر سورۂ فاتحہ کا جز نہیں تو پھر قرآن مجید کا جز ہے یا نہیں۔

مذاہب فقہاء

چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بسم اللہ کو نہ تو سورۂ فاتحہ کا نہ اور کسی سورۃ کا جز مانتے ہیں اور نہ ہی قرآن کا جز مانتے ہیں، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بسم اللہ قرآن مجید کی بشمول سورۂ فاتحہ تمام سورتوں کا جز ہے بسم اللہ کا صرف سورہ فاتحہ کا جز ہونے میں امام احمدؒ کی ایک روایت امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بسم اللہ نہ سورہ فاتحہ کا جز ہے اور نہ کسی دوسری سورۃ کا، البتہ یہ قرآن مجید کی ایک آیت مستقلہ ہے جو اگرچہ کسی خاص سورۃ کا جز نہیں لیکن قرآن مجید کی ایک مستقل آیت ہے، جس کا نزول فصل بین السور کے لیے ہوا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی تیسری روایت اسی کے مطابق ہے، تو گویا امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے تین روایتیں مروی ہیں جو مذاہب ثلاثہ کے موافق ہیں، لیکن یہ واضح رہے کہ فقہاء کا یہ اختلاف اس بسم اللہ کے علاوہ میں ہے جو سورۃ نمل میں ہے، کیونکہ یہ بالاتفاق قرآن مجید کا جز ہے، اور

(*) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱، ص ۵۷) فی ابواب الصلوٰۃ، باب من رای الجھر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

اس کا منکر کافر ہے (۱)۔

حنفیہ کے دلائل

حضرات حنفیہ کا استدلال مختلف اور متعدد روایات سے ہے۔

❶ اسی باب کی فصل اول میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے اس میں ہے، قال اللہ تعالی: قسمت الصلوة بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ماسال فاذا قال العبد الحمدللہ رب العالمین قال اللہ تعالی حمدنی عبدی واذا قال الرحمن الرحیم قال اللہ تعالی اثنی علی عبدی واذا قال مالک یوم الدین قال مجّدنی عبدی واذا قال ایاک نعبد و ایاک نستعین قال هذا بینی وبین عبدی ولعبدی ماسال فاذا قال اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولاالضالین قال هذا لعبدی ولعبدی ماسال۔

اس حدیث میں حق سبحانہ وتعالی نے سورہ فاتحہ کے تمام اجزاء تفصیلاً ذکر فرمائے ہیں، لیکن ان میں بسم اللہ مذکور نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں۔

❷ عن عائشة رضی اللہ عنها قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یستفتح الصلوة بالتکبیر والقراة بالحمد للہ رب العالمین (۲)۔

یہاں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں قراءت کا افتتاح "الحمدللہ" سے فرماتے تھے، لیکن بسم اللہ کا اس میں ذکر نہیں ہے۔

❸ عن ابی هریرة رضی اللہ عنه عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال: ان سورة من القران ثلاثون ایة شفعت لرجل حتی غفرله وهی تبارک الذی بیده الملک (۳)۔

تمام قراء اس پر متفق ہیں کہ سورہ ملک بغیر بسم اللہ کے تیس آیات کا مجموعہ ہے۔

❹ عن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال قلت لعثمان بن عفان رضی اللہ عنه ماحملکم علی ان عمدتم الی براءة وهی من المثین والی الانفال وهی المثانی فجعلتموهما فی السبع الطوال ولم تکتبوا بینهما سطر بسم اللہ الرحمن الرحیم قال عثمان کان النبی صلی اللہ علیه وسلم ینزل علیه الایات فید عوبعض من

(۱) دیکھیے معارف السنن: ج ۲ ص ۳۶۲۔
(۲) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۹۴۔
(۳) ترمذی: ج ۲ ص ۱۱۶۔

کان یکتب لہ فیقول ضع ھذہ فی السورۃ التی یذکر فیھا کذا وکذا وینزل علیہ الایۃ والایتان فیقول مثل ذلک وکانت الانفال من اول مانزل علیہ بالمدینۃ وکانت براءۃ من اٰخر مانزل من القران وکانت قصتھا شبیھۃ بقصتھا فظننت انھا منھا فمن ھنالک وضعتھا فی السبع الطول ولم اکتب بینھما سطر بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

اس حدیث میں حضرت عثمان غنیؓ نے یہ بتلایا کہ بسم اللہ فصل بین السور کے لیے دو سورتوں کے درمیان لکھی جاتی ہے (۴) اور یہ سورۃ کا جز نہیں۔

نیز اگر یہ کسی سورۃ کا جز ہوتی تو تمام لوگوں کو معلوم ہوتا کیونکہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی آتی تھی تو آپؐ کسی کاتب کو بلا کر یہ فرماتے کہ یہ آیت فلاں سورۃ اور فلاں جگہ میں لکھ دو، تو جس طرح دوسری تمام آیتوں کی جگہ متعین اور معلوم ہے اور اس میں اختلاف نہیں ہے اسی طرح بسم اللہ میں بھی اختلاف نہیں ہونا چاہیے تھا۔

۵ امام بخاری رحمہ اللہ نے سعید بن معلی رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح بخاری میں نقل کی ہے: قال کنت اصلی فی المسجد فدعانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم اجبہ فقلت یارسول اللہ انی کنت اصلی فقال الم یقل اللہ "استجیبو اللہ وللرسول اذا دعاکم" ثم قال لی لاعلمنک سورۃ وھی اعظم السور فی القران قبل ان تخرج من المسجد ثم اخذ بیدی فلما اراد ان یخرج قلت لہ الم تقل لاعلمنک سورۃ ھی اعظم سورۃ من القران قال "الحمدللہ رب العالمین" ھی السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیتہ (۵)۔

یہاں سورہ فاتحہ کو سبع مثانی کہا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے، کیونکہ سورہ فاتحہ کی آیتیں بغیر بسم اللہ کے سات ہیں، اگر بسم اللہ کو جز قرار دیا جائے تو اس صورت میں سورہ فاتحہ کی آیتیں آٹھ ہوجاتی ہیں۔

۶ حدیث میں ہے کہ جب پہلی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتری تو جبریل امین نے آکر کہا: "اقرا" آپؐ نے جواب دیا "ماانابقاری" جبریل امین نے آپؐ کو دبوچا اور سینے سے لگا کر دبایا، پھر کہا "اقرا" چنانچہ تین مرتبہ یہی صورت پیش آئی پھر جبریل امین نے "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ.... الخ" سورہ علق کی ابتدائی پانچ آیتیں پڑھ کر سنائی، یہاں بھی بسم اللہ مذکور نہیں اس سے معلوم کہ وہ اوائل سور کا جز نہیں ہے۔

۷ اسی طرح تمام قراء کا اس پر اتفاق ہے کہ سورہ کوثر کی تین آیتیں اور سورہ اخلاص کی چار آیتیں

---

(۴) چنانچہ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے، قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایعرف فصل السورۃ حتی تنزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ ابوداود ج۱ ص ۱۱۵۔

(۵) صحیح بخاری: ج۲ ص ۶۴۲۔

ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر بسم اللہ کو جز مانا جائے تو سورۃ کوثر میں چار آیات اور سورہ اخلاص میں پانچ آیات بنتی ہیں۔

۸ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جب قرآن مجید کے دوسرے تمام اوقاف اور آیات کی ابتدا اور انتہا تک متفق علیہ ہے تو اگر بسم اللہ فاتحہ یا کسی دوسری سورۃ کا جز ہوتی تو اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں پایا جانا چاہیے تھا۔

امام مالک رحمہ اللہ کے دلائل

امام مالک رحمہ اللہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتی ہیں۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلوۃ بالتکبیر والقراۃ بالحمدللہ رب العالمین (٦)۔

ایسے ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کرتے ہیں۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر وعمرؓ کانوا یفتتحون الصلوۃ بالحمدللہ رب العالمین (۷)۔

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے، لہذا کسی دوسری سورۃ کا بھی جز نہ ہوگا، جب بسم اللہ نہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور نہ کسی دوسری سورۃ کا تو قرآن کا جز کیسے ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جو روایات آپ نے پیش کی ہیں وہ بسم اللہ کے جز قرآن نہ ہونے کی دلیل نہیں ہیں، بلکہ وہ عدم جہر کی دلیل ہیں (۸)، "یستفتح الصلوۃ بالتکبیر والقراءۃ بالحمدللہ رب العالمین" کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ تکبیر اور الحمدللہ کو جہراً پڑھتے تھے، اس سے کہاں یہ لازم آتا ہے کہ آپؐ سرے سے بسم اللہ ہی نہیں پڑھتے تھے، چنانچہ روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ تکبیرہ تحریمہ اور قراءت کے درمیان مختلف اذکار پڑھتے تھے حالانکہ یہاں ان کا بھی ذکر نہیں، تو معلوم ہوا کہ جہر نہیں کرتے تھے بلکہ سراً پڑھتے تھے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، چنانچہ وہ فرماتے

---

(٦) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۹۴۔

(۷) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۱۰۳۔

(۸) چنانچہ طحاوی: ج ۱ ص ۱۲۹۔ میں حضرت انسؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکرؓ وعمرؓ کانوا یسرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔

ہیں، بینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم بین اظہرنا اذاغفی اغفاءۃ ثم رفع راسہ متبسماً، فقلنا: ما اضحکک یارسول اللہ قال: انزلت علیّ انفا سورۃ، فقرا بسم اللہ الرحمن الرحیم، انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر ان شانئک ھوالابتر (۹)۔

یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ کوثر کی ابتدا "بسم اللہ" سے فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ جز سورۃ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے بسم اللہ کو بطور تبرک پڑھا تھا، نیز ابتداء تلاوت میں چونکہ بسم اللہ کا پڑھنا مسنون ہے، اس لیے آپؐ نے ابتداء میں بسم اللہ کی تلاوت کی، لہذا اس سے جزء سورۃ ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

نماز میں قراءت تسمیہ کا حکم

حضرات فقہاء کا دوسرا اختلاف اس امر میں ہے کہ نماز میں قراءت تسمیہ کا کیا حکم ہے؟ نماز میں اس کو پڑھا جائے گا یا نہیں اگر پڑھا جائے گا تو جہراً یا سراً۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ چونکہ مطلقاً جزئیت تسمیہ للقرآن کا انکار کرتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک نہ جہراً پڑھنا چاہیے نہ سراً، بلکہ امام مالکؒ کے قول مشہور کے مطابق نماز میں تسمیہ مکروہ ہے سرّاً ہو یا جہراً۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ چونکہ تسمیہ کو فاتحہ اور دوسری سورتوں کے لیے جز کہتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک قراءت تسمیہ واجب ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، البتہ صلوۃ سریہ میں سراً اور صلوۃ جہریہ میں جہراً پڑھنے کو مسنون کہتے ہیں۔

—— حضرات حنفیہ، حنابلہ، سفیان ثوری اور جن کے نزدیک تسمیہ فاتحہ یا دیگر سور کے لیے جز نہیں البتہ قرآن مجید کا جز ہے ان کے نزدیک سراً پڑھنا مسنون ہے (۱۰)، نہ صرف فاتحہ کے ساتھ بلکہ ضم سورۃ کے وقت بھی بشرطیکہ ابتدائے سورۃ سے تلاوت کی جارہی ہو، قراءت تسمیہ صلوات سریہ اور جہریہ دونوں میں سرّاً مسنون ہے۔

---

(۹) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۷۲۔

(۱۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۳۴۳۔ نیز دیکھیے نصب الرایۃ: ج ۱ ص ۳۲۸۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال

پہلی دلیل

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں، صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم، فکانوا یستفتحون بالحمدللہ رب العالمین لایذکرون بسم اللہ الرحمن الرحیم فی اوّل قراءۃ ولا فی آخرھا (۱۱)۔

مسلم ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر، وعمر، وعثمان رضی اللہ عنہم، فلم اسمع احداً منھم یقرا بسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۲)۔

نسائی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں، عن انسؓ قال: صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر، وعثمان رضی اللہ عنہم فلم اسمع احداً منھم یجھر ببسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۳)

مسند احمد کی ایک روایت میں ہے، عن انسؓ قال: صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلف ابی بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم وکانوا لایجھرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۴)۔

طحاوی میں روایت کے الفاظ اس طرح ہیں، عن انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر وعمر رضی اللہ عنہما کانوا یسرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۵)۔

ایسے ہی طبرانی کی ایک روایت ہے، عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما (۱۶)۔

روایت ایک ہے اور تقریباً متحد المعنی ہے، مگر ساتھ ساتھ اس کے بعض طرق سے مالکیہ کی بھی تردید ہوجاتی ہے، جیسا کہ طحاوی اور طبرانی کی روایت میں قراءت بسم اللہ سراً مذکور ہے، جبکہ شوافع کی تردید بالکل ظاہر ہے۔

---

(۱۱) صحیح مسلم: ج۱ص ۱۷۲۔
(۱۲) حوالہ بالا۔
(۱۳) سنن نسائی: ج۱ص ۱۴۴۔
(۱۴) مسند احمد: ج۳ص ۱۷۹۔
(۱۵) طحاوی: ج۱ص ۱۳۹۔
(۱۶) دیکھیے مجمع الزوائد: ج۲ص ۱۰۸۔

دوسری دلیل

عن ابن عبداللہ بن مغفلؓ قال: سمعنی ابی وانا فی الصلوۃ، اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم فقال لی: ای بنی، محدث، ایاک والحدث قال: ولم ارا حداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدث فی الاسلام، یعنی منہ، وقال: وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر ومع عمر، ومع عثمان رضی اللہ عنہم، فلم اسمع احداً منہم یقولہا، فلا تقلہا اذا انت صلیت فقل: الحمدللہ رب العالمین (۱۷)۔

یہ روایت بھی جہر تسمیہ کے خلاف ہے۔

مخالفین کی مستدل روایات کا جواب

باقی وہ روایتیں جن سے تسمیہ کا جہر ثابت ہوتا ہے وہ سنداً نہایت ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ نہ صرف امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے ان کو ذکر نہیں کیا بلکہ تمام اصحاب صحاح، اصحاب سنن مشہورہ اور اصحاب مسانید نے ان کے ذکر سے اعراض کیا ہے، چنانچہ ان کی سندوں میں ایسے ایسے کذاب، ضعیف اور مجہول راوی ہیں کہ شاید ہی روایات میں کہیں ایسے راوی پائے جاتے ہوں، مثال کے طور پر عمرو بن شمر، جابر جعفی، حصین بن مخارق، عمرو بن حفص اور ابوصلت ھروی جیسے لوگ جہر بالتسمیہ کے راوی ہیں۔

امام دارقطنی جب مصر تشریف لے گئے تو بعض حضرات نے ان سے یہ درخواست کی کہ جہر بالتسمیہ کے سلسلہ میں آپ ایک رسالہ تصنیف فرمائیں، چنانچہ امام دارقطنی نے ان کے درخواست پر جہر بالتسمیہ کو ثابت کرنے کے لیے ایک رسالہ تصنیف فرمایا، تو ایک مالکی عالم نے دارقطنی کو قسم دیکر پوچھا کہ اگر کوئی صحیح روایت آپ نے اس رسالہ میں جہر بالتسمیہ کو ثابت کرنے کے لیے نقل کی ہے تو وہ آپ مجھے بتلائیں، دارقطنی نے جواب دیا، ”کل ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجہر فلیس بصحیح“۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہر پر دلالت کرنے والی تمام روایات ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں، جس کا اعتراف خود دارقطنی کر رہے ہیں۔

اور اگر بالفرض ان کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہراً تعلیماً کیا ہے، یا وہ جہر یسیر تھا بعض قریب کے آدمیوں نے اس کو سنا جہر متعارف نہ تھا، جیسا کہ رسول اللہ

(۱۷) ترمذی: ج ۱ ص ۵۷۔

صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی ظہر کی نماز میں فاتحہ کے بعد ایک یا دو آیتیں جہراً پڑھ لیا کرتے تھے۔

اور یا پھر یہ کہا جائے گا کہ ابتداء میں جہر کا رواج تھا بعد میں اس کو ترک کر دیا گیا، (۱۸) چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام ابوداود نے مراسیل میں نقل کی ہے، عن سعید بن جبیر قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم بمکۃ، قال: وکان اهل مکۃ یدعون مسیلمۃ الرحمن، فقالوا: ان محمداً یدعو الی الہ الیمامۃ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخفاها فما جهر بها حتی مات (۱۹)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہر کا واقعہ ابتدائے اسلام کا تھا اور بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقَالَ آمِينْ مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالدَّارِمِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ (*۱۹)

"حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ آپ نے (نماز میں) "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" پڑھا اور پھر دراز آواز سے آمین کہی"۔

آمین

آمین، اسم فعل ہے اور اس کے معنی "استجب دعائنا" یا "لیکن کذالک" کے ہیں۔

مسئلہ آمین بالجہر

اس پر اتفاق ہے کہ یہ نہ تو سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور نہ ہی قرآن مجید کا جز ہے، نیز اس میں بھی نزاع نہیں ہے کہ آمین کہنا امام، مقتدی اور منفرد ہر ایک کے لیے مستحب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آمین جہراً کہی جائے یا سراً۔

چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ قول قدیم میں، امام اسحاقؒ اور داود ظاہریؒ جہر کے افضل اور اولیٰ ہونے کے

(۱۸) اس تمام تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱؍ص ۳۲۳۔۳۲۴۔

(۱۹) مراسیل ابی داود: ص ۶۔ باب ماجاء فی الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

(*۱۹) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج۱، ص ۵۷) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی التامین، و ابوداود (ج۱، ص ۱۳۴۔۱۳۵) فی کتاب الصلوۃ، باب التامین وراء الامام، وابن ماجہ (ص ۶۱) فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب الجہر بامین، والدارمی (ج۱، ص ۳۱۵) فی کتاب الصلوۃ، باب الجہر بالتامین۔

قائل ہیں۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، ایک قول میں امام مالک رحمہ اللہ اور قول جدید میں امام شافعی رحمہ اللہ اخفاء کو افضل کہتے ہیں (۲۰)۔

مدار اختلاف

اختلاف کا مدار حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جس میں "مدبھاصوتہ" اور "یرفع صوتہ بامین" کے الفاظ منقول ہیں (۲۱) اور بعض طرق میں "اخفی بھاصوتہ" (۲۲) اور "خفض بھاصوتہ" (۲۳) بھی وارد ہے "مدّبھاصوتہ" اور "رفع بھاصوتہ" سے حضرات شوافع استدلال کرتے ہیں، "اخفی بھاصوتہ" اور "خفض بھاصوتہ" کے الفاظ سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔

البتہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آمین بالجہر کے لیے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولاالضالین فقولوا آمین۔

چنانچہ اس پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب جھر الماموم بالتامین" کا ترجمہ قائم کیا ہے (۲۴) وجہ استدلال یوں ہے کہ جب قول کو مطلق ذکر کیا جائے تو وہ جہر پر محمول ہوتا ہے اور اگر اس سے اخفاء اور حدیث نفس مراد ہو تو اسی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، چونکہ حدیث میں "فقولوا آمین" مطلق ہے اس میں اخفاء وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے اس لیے اس کو جہر پر محمول کیا جائے گا (۲۵)۔

لیکن اس مسئلہ میں حنفیہ کا موقف بہت مضبوط ہے، چونکہ آمین دعا ہے اور دعا میں بالاتفاق اخفاء مستحب ہے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عطاءؒ کا قول نقل کیا ہے، "امین دعاء" (۲۶) نیز قرآن مجید میں حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام کا ذکر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے "قَدْ اُجِیْبَتْ

(۲۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱ اص ۳۲۶۔

(۲۱) سنن الدارقطنی: ج۱ اص ۳۳۴۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) ترمذی: ج۱ اص ۵۸۔

(۲۴) صحیح بخاری: ج۱ اص ۱۰۸۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری: ج۲ اص ۲۶۶۔۲۶۷۔

(۲۶) صحیح بخاری: ج۱ اص ۱۰۷۔

دَعْوَتُكُمَا" یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام دعا کرنے والے تھے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہنے والے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید میں بھی آمین کو دعا فرمایا گیا ہے اور دعا کے متعلق قرآن مجید میں ہے "اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً" اخفاء بالدعاء کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے کم از کم استحباب اخفاء ضرور ثابت ہوگا۔

ایسے ہی قرآن مجید میں حق سبحانہ وتعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کے اخفاء دعاء کو پسندیدگی کے عنوان سے ذکر فرمایا ہے، "اِذْ نَادٰی رَبَّهٗ نِدَآءً خَفِيًّا"۔

ایسے ہی قرآن مجید کی آیت "وَيَدْعُوْنَنَا رَغَبًا وَّرَهَبًا وَّكَانُوْا لَنَا خٰشِعِيْنَ" کے معنی ہیں "خاشعین اصواتهم فی الدعاء" جیسا کہ ایک دوسری جگہ میں ارشاد ہے، "وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ لِلرَّحْمٰنِ فَلَا تَسْمَعُ اِلَّا هَمْسًا"۔

اسی طرح حدیث میں ہے، حضرت ابی بن کعب نے نقل کیا ہے، قال المسلمون یارسول اللہ اقریب ربنا فنناجیه ام بعید فننادیه "فانزل اللہ عزوجل وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ"۔

اسی طرح قرآن مجید کی آیت ہے، "وَاِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَاِنَّهٗ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى"۔

قرآن مجید کی یہ تمام آیات اولویت اخفاء اور استحباب سِر پر دلالت کرتی ہیں۔

اسی طرح حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں، "کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسمعهم یرفعون اصواتهم، فقال: یاایها الناس انکم لاتدعون اصم ولا غائبا"۔

ایسے ہی حضرت سعد بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: خیر الذکر الخفی وخیر الرزق مایکفی"۔

نیز حضرت حسن رحمہ اللہ کا قول ہے، "بین دعوة السر ودعوة العلانیة سبعون ضعفا"۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جس قدر ادب اور تعظیم اخفاء صوت میں ہے اتنی رفع صوت میں نہیں۔

ایسے ہی اخلاص کی زیادتی بھی اخفاء میں ہے، رفع صوت میں ریاء کا اندیشہ رہتا ہے۔

نیز تضرع، خشوع اور جمعیت قلب بھی اخفاء کے اندر پائی جاتی ہے، رفع صوت کے اندر نہیں، اس لیے اخفاء کو ترجیح ہوگی۔ (۲۶*)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب

اول تو اس میں شدید اختلاف ہے، کہیں "رفع بها صوته" ہے تو کہیں "خفض بها صوته" ہے

(۲۶*) اس پوری بحث اور نیز مزید تفصیل کیلئے دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱۱ ص ۳۷۶۔ ۳۸۰

، اس لیے اس سے رفع صوت پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "مدبہا صوتہ" کی روایت اصل ہے اور راوی نے اس کا مطلب رفع صوت سمجھا تو اس نے "رفع بہا صوتہ" نقل کردیا حالانکہ مدصوت بغیر رفع صوت آمین کی مد کی درازی سے بھی ہوسکتی ہے جو جہر اور اخفاء دونوں میں برابر موجود ہے۔

امام بخاریؒ کے استدلال کا جواب

امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو قول کے متعلق یہ کہنا کہ وہ علی الاطلاق جہر کے ساتھ مخصوص ہے دعوی بلا دلیل ہے، چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قول علی الاطلاق جہر اور اخفاء دونوں کو شامل ہوتا ہے، لہذا اس کو جہر کے ساتھ خاص کرنا اور اس پر محمول کرنا تحکم محض ہے، جو کسی طرح بھی جائز نہیں (۲۷)۔

نیز سنن نسائیؒ میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں، "اذا قال: الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین، فقولوا آمین فان الملئکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین (۲۸)۔

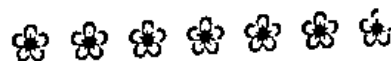
یہاں یہ فرمایا گیا ہے کہ امام بھی آمین کہتا ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام آمین سراً کہتا ہے، کیونکہ اگر امام کو جہراً آمین کہنا ہوتا تو پھر "وان الامام یقول آمین" کہنے کی ضرورت نہیں رہتی، اس لیے کہ اس صورت میں مقتدی خود سنتے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث میں اصل مقصود تامین کی فضیلت بیان کرنا ہے، جہر اور اخفاء کے مسئلہ سے تعرض مقصود نہیں، چونکہ اخیر میں فرمایا گیا ہے، "فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفرلہ ماتقدم من ذنبہ" اس لیے اس سے اولویت جہر ثابت کرنا یوں بھی بے محل ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۲۷) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۶\ص ۵۲۔

(۲۸) نسائی: ج۱\ص ۱۴۷۔

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الْمَغْرِبَ بِسُورَةِ الْأَعْرَافِ فَرَّقَهَا فِي رَكْعَتَيْنِ رَوَاهُ النَّسَائِيُّ (۲۸*)

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز میں سورہ اعراف (اس طرح) پڑھی کہ اسے دونوں رکعتوں میں تقسیم کردیا"۔

نماز مغرب میں قصار مفصل افضل ہے

مغرب میں بالاتفاق قصار مفصل اولی اور مستحب ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کو نماز کے متعلق ہدایت دیتے ہوئے یہ لکھا "ان اقرا فی المغرب بقصار المفصل" (۲۹)۔

اسی طرح روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعموم چھوٹی سورتیں مغرب کی نماز میں تلاوت فرمایا کرتے تھے، چنانچہ طحاوی میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں، "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقرا فی المغرب بقصار المفصّل" (۳۰)۔

ایسے ہی طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، "ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قرا فی المغرب بالتین والزیتون" (۳۱)۔

اور ابن ماجہ نے بسند صحیح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی ہے، "قال: کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقرا فی المغرب قل یایھا الکافرون وقل ھو اللّٰہ احد" (۳۲)۔

نیز علامہ عینی رحمہ اللہ نے یہی عمل حضرت ابوبکر صدیق (۳۳)، حضرت عمر فاروق (۳۴)، حضرت عبداللہ

(۲۸*) الحدیث اخرجہ النسائی (ج ۱، ص ۱۵۴) فی کتاب الافتتاح، باب القراءۃ فی المغرب بالمص۔

(۲۹) پوری روایت یوں ہے، عن الحسن وغیرہ قال: کتب عمر الی ابی موسی ان اقرا فی المغرب بقصار المفصل، وفی العشاء بوسط المفصل، وفی الصبح بطوال المفصل" مصنف عبدالرزاق: ج۲ ص ۱۰۴۔ باب مایقرا فی الصلوۃ۔

(۳۰) طحاوی: ج۱ ص ۱۴۷۔

(۳۱) حوالہ بالا۔

(۳۲) ابن ماجہ: ص ۶۰۔

(۳۳) چنانچہ مصنف عبدالرزاق: ج۲ ص ۱۰۹۔ میں حضرت ابوعبداللہ صنابحی کی روایت ہے، انہ صلی وراء ابی بکر الصدیقؓ المغرب، فقرا فی الرکعتین الاولیین بام القران وسورتین من قصار المفصل۔

(۳۴) مصنف ابن ابی شیبہ: ج۱ ص ۳۵۸ میں ہے، عن عمرو بن میمون قال: صلی بنا عمرؓ صلوۃ المغرب فقرا فی الرکعۃ الاولی بالتین والزیتون وفی الرکعۃ الثانیۃ الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیل ولایلاف قریش۔

بن مسعود (۳۵)، حضرت عبداللہ بن عباس (۳۶) اور حضرت عمران بن حصین (۳۷) رضوان اللہ علیہم اجمعین کا نقل کیا ہے (۳۸)۔

اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، "انهم كانوا يصلون المغرب ثم ينتضلون" (۳۹)۔ اس روایت سے بھی تخفیف قراءت فی صلوۃ المغرب کا پتہ چلتا ہے۔

اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کو بیانِ جواز پر حمل کیا جائے گا، یا ممکن ہے کہ سورہ اعراف کی کچھ آیات پہلی رکعت میں اور کچھ دوسری رکعت میں پڑھی ہوں اور پوری سورت کا پڑھنا مراد نہ ہو۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❋وعن❋ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ كُنْتُ أَقُودُ لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاقَتَهُ فِي السَّفَرِ فَقَالَ لِي يَا عُقْبَةُ أَلَا أُعَلِّمُكَ خَيْرَ سُورَتَيْنِ قُرِئَتَا فَعَلَّمَنِي قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ قَالَ فَلَمْ يَرَنِي سُرِرْتُ بِهِمَا جِدًّا فَلَمَّا نَزَلَ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ صَلَّى بِهِمَا صَلَاةَ الصُّبْحِ لِلنَّاسِ فَلَمَّا فَرَغَ الْتَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ يَا عُقْبَةُ كَيْفَ رَأَيْتَ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۳۹*)۔

"حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک سفر میں آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی کی مہار پکڑے چل رہا تھا کہ آپ نے مجھ سے فرمایا، عقبہ! کیا میں تمھیں دو بہترین سورتیں جو پڑھی

(۳۵) ابوداود: ج۱\ص ۱۱۸ میں ہے، عن ابی عثمان النهدی انه صلی خلف ابن مسعود المغرب فقرا بقل هو الله احد۔

(۳۶) مصنف ابن ابی شیبہ: ج۱\ص ۲۵۸ میں ہے، عن ابی نوفل بن ابی عقرب عن ابن عباس قال: سمعته یقرء فی المغرب اذا جاء نصر الله والفتح۔

(۳۷) مصنف ابن ابی شیبہ: ج۱\ص ۲۵۸ ہی میں ہے، عن الحسن قال: کان عمران بن حصین یقرء فی المغرب اذا زلزلت الارض، والعادیات۔

(۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۶\ص ۲۵۔۲۶۔

(۳۹) دیکھیے طحاوی: ج۱\ص ۱۴۶۔

(۳۹*) الحدیث اخرجه ابوداود (ج۱، ص ۲۰۶) فی کتاب الصلوۃ، باب فی المعوذتین، والنسائی (ج۱، ص ۱۵۱) فی کتاب الافتتاح، باب القراءۃ فی الصبح بالمعوذتین، واحمد (ج۴، ص ۱۴۹۔۱۵۰۔۱۵۳)۔

گئی ہیں (یعنی مجھ پر نازل کی گئی ہیں) نہ بتلادوں؟ چنانچہ آپؐ نے مجھے (معوذتین یعنی) "قل اعوذ برب الفلق" اور "قل اعوذ برب الناس" سکھائیں، عقبہؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان دونوں سورتوں سے زیادہ خوش نہیں دیکھا، پھر جب آپؐ صبح کی نماز پڑھنے کے لیے اترے تو لوگوں کو نماز میں یہی دونوں سورتیں پڑھائیں، جب آپؐ نماز سے فارغ ہوگئے تو میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا عقبہ! تم نے (ان کی فضیلت کو) دیکھا؟"۔

حدیث کا مطلب

اس حدیث میں معوذتین کو خیر سورتین کہا گیا ہے، یعنی تمام سورتوں سے اس کو بہتر قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ محض تعوذ کے نقطہ نظر سے ان کو بہتر کہا گیا ہے۔

اور یا یہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کے اعتبار سے ہے، چونکہ یہ سفر میں تھے اوپر سے رات آگئی تھی، شرورِ لیل سے حفاظت کے لیے کسی بہترین وظیفہ کی ان کو ضرورت تھی، اس مقصد کے لیے یقیناً یہ دونوں سورتیں سہل الحفظ ہونے کے ساتھ ساتھ بہتر تھیں، اس لیے آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ اُبْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ اَلنَّبِيَّ صَلَّى اُللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَرَأَ سَبِّحِ اُسْمَ رَبِّكَ اُلْأَعْلٰى قَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ اُلْأَعْلٰى رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ (۳۹**)

"جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی" یہ آیت تلاوت فرماتے تو (اس حکم کی تعمیل فرماتے ہوئے آپؐ فوراً) "سبحان ربی الاعلی" کہتے"۔

حدیث کا مطلب

علامہ تورپشتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں یہ خارج صلوٰۃ پر محمول ہے، کیونکہ نماز میں ان پڑھ،

(۳۹**) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ (ج ۱ ص ۲۳۲) وابوداود (ج ۱ ص ۱۲۸) فی کتاب الصلوۃ باب الدعاء فی الصلوۃ۔

اعجمی اور احکام شرع سے ناواقف ہر قسم کے لوگ ہوتے ہیں اس لیے کسی کو یہ وہم ہوسکتا ہے کہ یہ جملہ بھی قرآن مجید میں شامل ہے۔

نیز اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اس کو پڑھتے تو راوی ضرور اس کی تصریح کرتے۔

ایسے ہی دوسرے بہت سارے صحابہ جو شب و روز آپ ؐ کے ساتھ رہتے تھے اور پانچوں نمازیں آپ ؐ کی اقتداء میں پڑھتے تھے، اور آپ ؐ کے ایک ایک قول اور عمل کو انھوں نے محفوظ رکھا، تو یقیناً ان سے یہ منقول ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں "سبح اسم ربک الاعلی" تلاوت فرماتے تو اس کے بعد "سبحان ربی الاعلی" پڑھتے، حالانکہ کسی سے بھی دوران نماز یہ منقول نہیں۔

اور اگر ظاہر حدیث کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اس کو پڑھتے تھے تو اس صورت میں اس کو صلوۃ نافلہ پر محمول کیا جائے گا (۴۰) کیوں کہ صلوۃ نافلہ میں اس کی گنجائش ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جس میں انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوۃ نافلہ کی کیفیت کو بیان کیا ہے۔ "وما اتی علی آیۃ رحمۃ الا وقف وسال وما اتی علی آیۃ عذاب الا وقف وتعوذ" (۴۱)۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

(۴۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱ ص ۳۸۵۔

(۴۱) جامع ترمذی: ج۱ ص ۶۱۔ "باب ماجاء فی التسبیح فی الرکوع والسجود"۔

باب الرکوع

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقِيمُوا الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ بَعْدِي متفق عليه (*)

"سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، رکوع اور سجود ٹھیک طریقہ سے کیا کرو، خدا کی قسم میں تمھیں اپنے پیچھے سے بھی دیکھ لیا کرتا ہوں" ۔

ارکان صلوۃ میں سے جس طریقہ سے قیام اور قراءت رکن ہے، اسی طرح رکوع بھی رکن ہے ۔

رکوع کے معنی لغۃً انحناء کے ہیں اور قرآن مجید میں " ارکعوا" فرمایا گیا ہے، اس لیے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نفسِ رکوع کو یعنی انحناء کو بقدر تسبیحہ واحدۃ فرض کہتے ہیں اور تعدیلِ رکوع کو واجب، چونکہ اس کا ثبوت اخبار آحاد سے ہے جو ظنی الثبوت ہیں اس لیے ان سے صرف وجوب ہی ثابت ہوسکتا ہے ۔

بعض حضرات نے رکوع کو اس امت کی خصوصیات میں شمار کیا ہے، گذشتہ امتوں کی نمازوں میں رکوع مشروع نہیں تھا، باقی حضرت مریم علیہا السلام کے متعلق قرآن مجید میں جو یہ فرمایا گیا ہے، "وارکعی مع الراکعین" تو اس کے معنی ہیں "صلی مع المصلین" ۔

(*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۱۰۲) فی کتاب الاذان، باب الخشوع فی الصلوۃ، ومسلم (ج ۱، ص ۱۸۰) فی کتاب الصلوۃ، باب الامر بتحسین الصلوۃ واتمامها والخشوع فیها، والنسائی (ج ۱، ص ۱۶۱) فی کتاب الافتتاح، باب الامر باتمام الرکوع ۔

تکرار سجدہ کی حکمت

سجدہ میں تکرار ہے رکوع میں نہیں، اس کی حکمت بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ رکوع چونکہ سجدہ کے لیے وسیلہ اور تمہید ہے، جس میں انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل پایا جاتا ہے اور اقربیتِ رب جو کہ مقصودِ ذاتی ہے سجدۃ اس کے لیے متکفل ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے، "اقرب مایکون العبد من ربہ وھوساجد" (۱)۔ اس وجہ سے سجدہ میں تکرار مناسب ہے، نہ رکوع میں۔

بعض نے کہا کہ تکرارِ سجدۃ میں اس آیت "مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرٰى" (۲)۔ کی طرف اشارہ ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب مصلی سجدہ اولی میں زمین پر سر رکھتا ہے تو گویا وہ بزبانِ حال یہ کہتا ہے "منھا خلقتنی" سجدۃ ثانیہ سے جب سر اٹھاتا ہے تو کہتا ہے، "ومنھا تخرجنی تارۃ اُخری"۔

اور بعض حضرات نے تکرارِ سجدہ کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو یہ حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو تو جب انھوں نے سجدہ کیا اور سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد دیکھا کہ ابلیسِ لعین نے سجدۃ نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ کا شکر بجالاتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو سجدہ کرنے کی توفیق عطا فرمائی دوبارہ سجدہ میں گر پڑے، یہیں سے تکرار سجدہ مشروع ہوا اور بنی آدم کے لیے بھی ہر رکعت میں دو سجدے ضروری قرار دیے گئے۔

لیکن ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اظہر یہی کہ تکرارِ سجدہ کا حکم امرِ تعبدی ہے (۳)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ قَالَ اَللّٰهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ مِلْأَ السَّمٰوَاتِ وَمِلْأَ الْأَرْضِ وَمِلْأَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ أَهْلَ الثَّنَاءِ وَالْمَجْدِ أَحَقُّ مَا قَالَ الْعَبْدُ وَكُلُّنَا لَكَ عَبْدٌ اَللّٰهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا

(۱) صحیح مسلم: ج۱۹۱\۱۔ "باب مایقال فی الرکوع والسجود"۔

(۲) سورۃ طٰہٰ\۵۵۔

(۳) اس تمام تفصیل کے لیے دیکھیے مرقاۃ: ج۲\ص۳۰۸۔

مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳*)

”حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے سر اٹھاتے تو یہ کہتے تھے، ”اے اللہ اور اے ہمارے پروردگار! تیرے ہی لیے تمام تعریف ہے آسمانوں کی گنجائش کے بقدر، زمین کی وسعت کے بقدر اور اس چیز کے بھرنے کے بقدر جس کو تو آسمانوں اور زمین کے بعد پیدا کرنا چاہے، اے ہر قسم کی تعریف اور بزرگی کے مستحق تیری ذات اس تعریف سے بالاتر ہے جو بندہ کرتا ہے، ہم سب تیرے ہی بندے ہیں، اے اللہ! تونے جو چیز عطا فرمادی ہے اس کو کوئی روکنے والا نہیں اور جس چیز کو تونے دینے سے روک دیا اس کو کوئی دینے والا نہیں اور دولتمند کو اس کی دولتمندی تیرے عذاب سے کوئی نفع نہیں دیتی (یعنی عذاب سے نہیں بچا سکتی)“۔

الجد

”جد“ (بفتح الجیم) کے کئی معنی آتے ہیں۔

❶ ایک معنی عظمت کے ہیں، اس وقت مطلب یہ ہوگا، لایمنع عظمۃ الرجل عذابک عنہ۔

❷ حظ کے معنی میں بھی آتا ہے، اس وقت معنی یہ ہونگے، لاینفع الرجل حظہ بدل طاعتک۔

❸ اسی طرح ”جد“ کے معنی غنی کے بھی ہیں، اس وقت مطلب یہ ہوگا، لاینفع الغنی من عذابک غناءہ۔

❹ ایسے ہی ”جد“ کے معنی ابوالاب کے بھی آتے ہیں اس وقت مطلب ہوگا، لاینفع ذاالنسب الشریف نسبہ منک ای من مواخذتک۔

اور بعض نے اس صورت میں یہ معنی بیان کیے ہیں، لایتوصل احد الی ثواب اللہ تعالی فی الاخرۃ بالنسب۔

اور بعض حضرات نے اس کو ”جد“ بالکسر پڑھا ہے اور اس کے معنی ہیں کوشش کے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا، ”لاینفع الرجل مجرد جدہ و جھدہ و انما ینفعہ التوفیق و القبول منک بعملہ“(۴)۔

(۳*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۹۰) فی کتاب الصلوۃ، باب مایقول اذا رفع راسہ من الرکوع، و ابوداود (ج ۱ ص ۱۲۳) فی کتاب الصلوۃ، باب مایقول اذا رفع راسہ من الرکوع، و النسائی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی کتاب الافتتاح، باب مایقول فی قیامہ ذلک۔

(۴) دیکھیے مرقاۃ: ج ۲ ص ۳۱۳۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَكَعَ أَحَدُكُمْ فَقَالَ فِي رُكُوعِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ رُكُوعُهُ وَذٰلِكَ أَدْنَاهُ وَإِذَا سَجَدَ فَقَالَ فِي سُجُودِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلٰى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ سُجُودُهُ وَذٰلِكَ أَدْنَاهُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِمُتَّصِلٍ لِأَنَّ عَوْنًا لَمْ يَلْقَ ابْنَ مَسْعُودٍ (۴*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جب تم میں سے کوئی شخص رکوع کرے اور رکوع میں تین مرتبہ "سبحان ربی العظیم" کہے تو اس کا رکوع پورا ہوگیا اور یہ ادنی درجہ ہے، اور جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے اور سجدے میں تین مرتبہ "سبحان ربی الاعلی" کہے تو اس کا سجدہ پورا ہوگیا اور یہ ادنی درجہ ہے"۔

تسبیحات رکوع و سجود کے درجات

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے الکوکب الدری میں تسبیحاتِ رکوع اور سجود کے تین درجات بیان کیے ہیں۔

❶ تمام بدایۃ ❷ تمام کفایۃ ❸ تمام نہایۃ۔

تمام بدایۃ یہ ہے کہ ایک ایک مرتبہ سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلی کہا جائے۔

تمام کفایۃ یہ ہے کہ تین تین مرتبہ کہا جائے، اور تمام نہایۃ یہ ہے کہ سات سات مرتبہ کہا جائے (۵)۔

(۴*) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج۱، ص ۶۰) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی التسبیح فی الرکوع والسجود، وابوداود (ج۱، ص ۱۲۹) فی کتاب الصلوۃ، باب مقدار الرکوع والسجود، وابن ماجہ (ص ۶۳) فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیھا، باب التسبیح فی الرکوع والسجود۔

(۵) دیکھیے الکوب الدری: ج۱، ص ۲۷۳۔

باب السجود وفضلہ

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلٰی سَبْعَۃِ أَعْظُمٍ عَلَی الْجَبْہَۃِ وَالْیَدَیْنِ وَالرُّکْبَتَیْنِ وَأَطْرَافِ الْقَدَمَیْنِ وَلَا نَکْفِتَ الثِّیَابَ وَلَا الشَّعْرَ مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ (۵*)

"رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے (جسم کی) سات ہڈیوں یعنی پیشانی، دونوں ہاتھ، گھٹنے اور دونوں پیروں کے پنجوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ممنوع ہے کہ ہم کپڑوں اور بالوں کو سمیٹیں"۔

سجود رکوع کی طرح رکن ہے اور قرآن مجید میں یہاں بھی "وَاسْجُدُوْا" کا حکم وارد ہے۔

سجدہ کے معنی "وضع الوجہ علی الارض بمالا سخریۃ فیہ" کے ہیں، اس لیے اس حکم سے وہ صورتیں خارج ہیں جو تمسخر اور استہزاء پر دلالت کرتی ہیں مثلاً وضع الذقن یا وضع الخد اس لیے ایسا کرنا نہ صرف یہ کہ ناکافی ہے بلکہ فساد صلوۃ کا باعث ہے۔

(۵*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۱۱۲) فی کتاب الاذان، باب السجود علی الانف، ومسلم (ج۱، ص ۱۹۳) فی کتاب الصلوۃ، باب اعضاء السجود والنھی عن کف الشعر والثوب وعقص الراس فی الصلوۃ، والترمذی (ج۱، ص ۶۲) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی السجود علی سبعۃ اعضاء، وابوداود (ج۱، ص ۱۲۹) فی کتاب الصلوۃ، باب اعضاء السجود، والنسائی (ج۱، ص ۱۶۵) فی کتاب الافتتاح، باب علی کم السجود (ص ۱۹۵ـ۱۶۶) باب السجود علی الانف و (ص ۱۶۶) باب السجود علی الیدین وباب السجود علی الرکبتین، وابن ماجہ (ص ۶۳) فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیھا، باب السجود، واحمد (ج۱، ص ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۰۵)۔

سجدہ میں پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اقتصار کا حکم اور اختلاف فقہاء

اس پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ادا ہوتا ہے، نیز اس پر بھی تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سجدہ میں پیشانی اور ناک دونوں کو رکھنا مسنون ہے، البتہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک وضع الجبهة والانف دونوں واجب اور ضروری ہیں کسی ایک پر اقتصار جائز نہیں، بلکہ ان کے نزدیک اعضاء سبعہ کا وضع بھی ضروری ہے۔ (۶)

ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت کے ظاہر سے ہے۔

امام مالکؒ، صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اقتصار علی الجبهة تو جائز ہے لیکن اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت رفاعہؓ کی حدیث سے ہے، جس میں "فلیمکن جبهته علی الارض" فرمایا گیا ہے وہاں صرف جبہہ کا ذکر ہے باقی اعضاء مذکور نہیں، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی اسی حدیث میں "ولانکفت الثیاب ولاالشعر" کا عطف "اسجد علی سبعة اعظم" پر ہے اور یہ دونوں "امرت" کے ماتحت ہے، تو "لانکفت" کا حکم بالاتفاق واجب اور فرض نہیں تو سجود علی سبعۃ اعظم کو فرض نہیں کہا جائے گا (۷)۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "وضع الجبهة والانف" میں سے ایک لاعلی التعیین سے فرض ادا ہوجائے گا، دونوں کا وضع ساتھ ساتھ فرض نہیں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اقتصار علی الانف بلاعذر مکروہ تحریمی ہے اور اقتصار علی الجبهة بلاعذر مکروہ تنزیہی ہے باقی وضع الیدین والرکبتین حنفیہ کے نزدیک سنت ہے اور وضع قدمین کے بارے میں تین روایات منقول ہیں۔

❶ فرضیة وضعهما، ❷ وضع احدهما، ❸ عدم الفرضیة (۸)۔

بہرحال یہ یاد رکھیے کہ وضع قدمین کی ضرورت اس لیے ہے کہ رفع قدمین میں استہزاء اور تلاعب کی شکل پائی جاتی ہے۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں "واسجدوا" سجدہ کا حکم وارد ہے اور سجدہ کہتے ہیں "

---

(۶) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ج۱۲ص ۳۳۔ ۳۴۔

(۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۱۱ص ۳۹۱۔

(۸) دیکھیے معارف السنن: ج۱۳ص ۳۴۔

وضع الجبہۃ علی الارض بما لا سخریۃ فیہ" اور سجدہ کا یہ مفہوم وضع الجبہۃ سے بھی ادا ہوجاتا ہے اور ایسے ہی وضع الانف سے بھی ادا ہوجاتا ہے۔

اسی طرح انف اور جبہۃ دونوں چونکہ متصل ہیں اس لیے انف کا وضع مثل وضع جبہۃ ہوتا ہے۔

نیز عرف میں بھی خواہ وضع انف ہو یا وضع جبہۃ ہو دونوں پر سجود کا اطلاق ہوتا ہے۔

لیکن امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے کہ اقتصار علی الجبہۃ تو جائز ہے لیکن اقتصار علی الانف جائز نہیں (۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِعْتَدِلُوا فِي السُّجُودِ وَلَا يَبْسُطْ أَحَدُكُمْ ذِرَاعَيْهِ اِنْبِسَاطَ الْكَلْبِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۹*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سجدہ میں اعتدال سے رہو، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کتے کی طرح مت پھیلاؤ"۔

اعتدال فی السجود سے مراد یہ ہے کہ سجدہ میں پشت کو ہموار رکھا جائے، کفین کو زمین پر رکھا جائے، مرفقین کو زمین سے اونچا کیا جائے اور بطن کو فخذین سے جدا رکھا جائے (۱۰)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۹) دیکھیے درمختار: ج ۱ ص ۳۶۸۔

(۹*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۱۱۳) فی کتاب الاذان، باب لا یفترش ذراعیہ فی السجود، ومسلم (ج ۱، ص ۱۹۳) فی کتاب الصلوٰۃ، باب الاعتدال فی السجود ووضع الکفین علی الارض ووضع المرفقین عن الجنبین ورفع البطن عن الفخذین فی السجود، والترمذی (ج ۱، ص ۶۴) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی الاعتدال فی السجود، وابوداود (ج ۱، ص ۱۳۰) فی کتاب الصلوٰۃ، باب صفۃ السجود، والنسائی (ج ۱، ص ۱۶۷) فی کتاب الافتتاح، باب الاعتدال فی السجود، وابن ماجہ (ص ۶۴) فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب الاعتدال فی السجود، واحمد (ج ۳، ص ۲۷۹)۔

(۱۰) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۲ ص ۳۳۸۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبتيه رواه أبو داود والنسائي والدارمي قال أبو سليمان الخطابي حديث وائل بن حجر أثبت من هذا وقيل هذا منسوخ (۱۰*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کے بیٹھنے کی طرح نہ بیٹھے، بلکہ اسے چاہیے کہ گھٹنوں سے پہلے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے"۔

انتقال الی السجود کے وقت وضع رکبتین پہلے ہونا چاہیئے یا وضع یدین؟

جمہور کے نزدیک انتقال الی السجود کے وقت وضع الرکبتین قبل الیدین مسنون اور مستحب ہے۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک وضع الیدین قبل الرکبتین مستحب ہے (۱۱)۔

جمہور کا استدلال حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت سے ہے جو اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے، قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سجد وضع رکبتیہ قبل یدیہ و اذا نہض رفع یدیہ قبل رکبتیہ۔

ایسے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں، کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فامرنا ان نضع الرکبتین قبل الیدین (۱۲)۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کا استدلال حضرت ابوھریرۃؓ کی زیر بحث روایت سے ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو سند کے لحاظ سے وائل بن حجرؓ کی روایت زیادہ

(۱۰*) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱، ص ۱۲۲) فی کتاب الصلوۃ، باب کیف یضع یدیہ قبل رکبتیہ، والنسائی (ج۱، ص۱۶۵) فی کتاب الافتتاح، باب اول مایصل الی الارض من الانسان فی سجودہ، والدارمی (ج۱، ص ۳۴۷) فی کتاب الصلوۃ، باب اول مایقع من الانسان علی الارض اذا ارادان یسجد، والترمذی (ج۱، ص ۶۱) فی ابواب الصلوۃ، باب آخر منہ، واحمد (ج۲، ص ۳۸۱)۔

(۱۱) دیکھیے شرح الطیبی: ج۲ص ۳۳۶۔

(۱۲) دیکھیے التعلیق الحسن علی آثار السنن: ص ۱۳۷۔

قوی ہے جیسا کہ مشکوۃ میں خطابیؒ کا قول، "قال ابوسلیمان الخطابی حدیث وائل بن حجر اثبت من ھذا" مذکور ہے۔

دوسرا جواب ابن خزیمہؒ نے دیا ہے کہ حدیثِ ابی ھریرۃؓ منسوخ ہے اور سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ناسخ ہے۔

تیسرا جواب علامہ ابن قیمؒ نے دیا ہے کہ دراصل حضرت ابوھریرۃؓ کی روایت میں قلب ہوا ہے، "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" کے بجائے دراصل روایت میں "ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ" تھا چنانچہ حدیث کا اول جز "فلایبرک کما یبرک البعیر" خود اس پر دال ہے، بروکِ بعیر سے منع کیا جارہا ہے اور پھر اسی کا حکم دیا جارہا ہے یہ کیونکر ممکن ہے، بروکِ بعیر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ وضع یدین پہلے کرتا ہے اور وضع رجلین بعد میں، جب اس سے منع کیا گیا تو یقیناً "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" کے بجائے "ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ" اصل حکم ہونا چاہیے، چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے خود حضرت ابوھریرۃؓ کی ایک روایت نقل کی ہے، "عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اذا سجد احدکم فلیبدا برکبتیہ قبل یدیہ ولایبرک کبروک الفحل" اس روایت سے یہ بات متیقن ہوجاتی ہے کہ مشکوۃ کی روایت میں یقیناً قلب ہوا ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ بعیر کے رکبتین یدین میں ہوتے ہیں، لہذا منہی عنہ وضع رکبتین قبل الیدین ہی ہے اور پھر "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" کا حکم دیا گیا ہے۔

لیکن اول تو یہ توجیہ اہل لغت کی تائید سے محروم ہے اور پھر طحاوی کی روایت کے بعد تو اس کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی (۱۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۱۲) اس پوری بحث کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱۱ ص ۳۹۵۔

باب التشہد

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَعَدَ فِي التَّشَهُّدِ وَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُسْرَى وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُمْنَى وَعَقَدَ ثَلَاثَةً وَخَمْسِينَ وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ ، وَفِي رِوَايَةٍ كَانَ إِذَا جَلَسَ فِي الصَّلَاةِ وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَرَفَعَ إِصْبَعَهُ الْيُمْنَى الَّتِي تَلِي الْإِبْهَامَ يَدْعُو بِهَا وَيَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى رُكْبَتِهِ بَاسِطَهَا عَلَيْهَا رَوَاهُ مُسْلِم (۱۳*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تشہد میں بیٹھتے تو اپنا بایاں ہاتھ اپنے بائیں گھٹنے پر رکھتے اور اپنا داہنا ہاتھ اپنے داہنے گھٹنے پر رکھتے تھے اور (داہنا ہاتھ) مثل عدد ترپن کے بند کر کے شہادت کی انگلی سے اشارہ فرماتے تھے ، اور ایک روایت میں ہے کہ جب آپؐ نماز میں بیٹھتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھ لیتے تھے اور داہنے ہاتھ کی اس انگلی کو جو انگوٹھے کے قریب ہے ، اٹھاتے اور اس کے ساتھ دعا مانگتے ، اور بایاں ہاتھ اپنے زانو پر کھلا ہوا رکھتے“ ۔

وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة

”ثلاثة وخمسین“ کی صورت یہ ہے کہ خنصر، بنصر اور وسطی تینوں کو ضم کیا جائے سبابہ کو دراز کیا

(۱۳*) الحديث اخرجه مسلم (ج ۱ ، ص ۲۱٦) فی کتاب المساجد ومواضع الصلوة، باب صفة الجلوس فی الصلوة وکیفیة وضع الیدین علی الفخذین، والترمذی (ج ۱ ، ص ٦۵) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی الاشارة، وابوداؤد (ج ۱ ، ص ۱۴۲) فی کتاب الصلوة، باب الاشارة فی التشهد، والنسائی (ج ۱ ، ص ۱۴۳) فی کتاب الافتتاح، باب موضع البصر فی التشهد، والموطا (ص ۷۰ ـ ۷۱) فی کتاب الصلوة، باب العمل فی الجلوس فی الصلوة، واحمد (ج ۲ ، ص ٦۵) ـ

جائے اور ابہام کو سبابہ کی جڑ سے ملادیا جائے، یہ عقد کی ایک صورت ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خنصر، بنصر اور وسطی کو ضم کیا جائے اور سبابہ کو دراز کیا جائے اور ابہام کو وسطی مقبوضہ سے ملایا جائے۔

اور تیسری صورت عقد کی یہ ہے کہ خنصر اور بنصر کو قبض کرلیا جائے اور وسطی اور ابہام کا حلقہ بنالیا جائے اور سبابہ کو دراز کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک یہی اخیر کی صورت مختار اور پسندیدہ ہے، اور حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت (جیسا کہ فصل ثانی میں آرہی ہے)، میں اسی صورت کو ذکر کیا گیا ہے جبکہ حضرات شوافع حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت پر عمل کرتے ہیں، ان کے نزدیک عقد کی پہلی صورت مختار اور پسندیدہ ہے (۱۴)۔

اشارہ بالسبابہ سنتِ ثابتہ مستمرہ ہے، مختلف اور متعدد روایات میں اس کا ذکر موجود ہے، اس لیے خلاصہ کیدانی میں جو اس کو بدعت قرار دیا ہے، یہ قطعاً درست نہیں کیونکہ یہ ایک غیر معتبر رسالہ ہے، چنانچہ اس کا مصنف بھی مجہول الحال ہے بلکہ جزم کے ساتھ ان کا نام بھی معلوم نہیں۔

"لاالٰہ" کے وقت عقد ہوگا اور رفع سبابہ کیا جائے گا، اور "الا اللّٰہ" کہنے کے وقت سبابہ کو وضع کیا جائے گا، لیکن یہ واضح رہے کہ ائمہ مذہب سے "الا اللّٰہ" پر وضع کہیں مذکور نہیں، البتہ شمس الائمہ حلوائیؒ نے اس کو ذکر کیا ہے (۱۵) اور ان کے بعد پھر مختلف مشائخِ حنفیہ نے اس کا تذکرہ کیا ہے، لیکن نہ روایات میں کہیں یہ مذکور ہے اور نہ ائمہ مذہب سے منقول ہے، بلکہ عام طور سے روایات سے بقاء اشارہ کی تائید ہوتی ہے، مثلاً بعض روایات میں ہے، "ثم رفع اصبعہ فرایتہ یحرکھا یدعوبھا" (۱۶) اور بعض میں ہے "کان یشیر باصبعہ اذا دعا ولا یحرکھا ولا یجاوز بصرہ اشارتہ" (۱۷) اسی طرح بعض روایات میں ہے، "واشار باصبعہ واتبعھا بصرہ" روایت میں تحریک اور عدم تحریک کا اختلاف موجود ہے اگرچہ حنفیہ تحریک سبابہ کے قائل نہیں وہ مالکیہ کا مذہب ہے، مگر تحریک اور عدم تحریک کا اختلاف جب ہی تو ہوسکتا ہے جبکہ اشارہ باقی ہو اور بقاء اشارہ مستلزم ہے رفع سبابہ کو، اسی طرح "لایجاوز بصرہ اشارتہ" اور "واشار باصبعہ واتبعھا بصرہ" سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ اشارہ الی الاخر باقی رہا ہے۔

نیز "یدعوبھا" کے الفاظ جو روایات میں موجود ہیں، اگر اپنے متبادر معنی کے اعتبار سے معتبر ہوں تو

(۱۴) دیکھیے اوجز المسالک: ج۲ ص ۱۱۶۔
(۱۵) دیکھیے فتح القدیر: ج۱ ص ۲۷۲۔
(۱۶) نسائی: ج۱ ص ۱۸۷ "باب قبض الثنتین من اصابع الید الیمنیٰ و عقد الوسطیٰ والابہام منہا"۔
(۱۷) ابوداود: ج۱ ص ۱۴۲۔ "باب الاشارۃ فی التشہد"۔

مطلب یہ ہوگا کہ صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دعا کے وقت تک اشارہ باقی رہتا تھا، بہرحال روایات سے بقاء اشارہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❋ وعن ❋ عَبْدِ اللّٰهِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْنَا السَّلَامُ عَلَى اللّٰهِ قَبْلَ عِبَادِهِ السَّلَامُ عَلَى جِبْرِيْلَ السَّلَامُ عَلَى مِيْكَائِيْلَ السَّلَامُ عَلَى فُلَانٍ فَلَمَّا انْصَرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ قَالَ لَا تَقُوْلُوا السَّلَامُ عَلَى اللّٰهِ فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّلَامُ فَإِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَقُلِ التَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ ذٰلِكَ أَصَابَ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ ثُمَّ لِيَتَخَيَّرْ مِنَ الدُّعَاءِ أَعْجَبَهُ إِلَيْهِ فَيَدْعُوْهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۷*)

"حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

(*۱۷) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۱۱۵) فی کتاب الاذان، باب التشہد فی الاخرۃ، وباب مایتخیر من الدعاء بعد التشہد، و (ج ۱، ص ۱۶۰) فی کتاب التہجد، باب من سمی قوما او سلم فی الصلوٰۃ، و (ج ۲، ص ۹۲۰ ـ ۹۲۱) فی کتاب الاستیذان، باب السلام اسم من اسمآء اللہ، و (ج ۲، ص ۹۲۶) باب الاخذ بالیدین ـ و (ج ۲، ص ۹۳۶ ـ ۹۳۷) فی کتاب الدعوات، باب الدعاء فی الصلوٰۃ، و (ج ۲، ص ۱۰۹۸) فی کتاب التوحید، باب قول اللہ السلام المؤمن، ومسلم (ج ۱، ص ۱۷۳) فی کتاب الصلوٰۃ، باب التشہد فی الصلوٰۃ، وابوداود (ج ۱، ص ۱۳۹) فی کتاب الصلوٰۃ، باب التشہد، والترمذی (ج ۱، ص ۶۵) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی التشہد، والنسائی (ج ۱، ص ۱۷۳ ـ ۱۷۴) فی کتاب الافتتاح، باب کیف التشہد الاول، وابن ماجۃ (ص ۶۴) فی ابواب اقامۃ الصلوٰت والسنۃ فیہا، باب ماجاء فی التشہد، والدارمی (ج ۱، ص ۳۵۵) فی کتاب الصلوٰۃ، باب فی التشہد، واحمد فی مسندہ (ج ۱، ص ۳۷۶ ـ ۳۸۲)۔

ہمراہ نماز پڑھتے ، تو (قعدہ میں التحیات کے بجائے) یہ پڑھا کرتے تھے ، "السلام علی اللّٰہ قبل عبادہ (**۱۷)، السلام علی جبریل، السلام علی میکائیل، السلام علی فلان" اللہ پر سلام ہو اس کے بندوں پر سلام سے پہلے ، جبرئیل پر سلام ہو، میکائیل پر سلام ہو اور فلاں پر سلام ہو ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوئے تو ہماری طرف متوجہ ہوکر فرمایا کہ اللہ پر سلام مت کہو، کیونکہ اللہ تعالی تو خود سلام ہیں، لہذا جب تم میں سے کوئی نماز میں بیٹھے تو یہ کہے "التحیات للّٰہ.... الخ" یعنی تمام عباداتِ قولیہ ، عبادات فعلیہ اور عباداتِ مالیہ اللہ ہی کے لیے ہیں، اے نبی تم پر سلام، اللہ کی رحمتیں اور برکتیں ہوں، ہم پر بھی اور اللہ تعالی کے تمام نیک بندوں پر سلام ہو، کیونکہ جو شخص یہ کلمات کہتا ہے تو اس کی برکت زمین و آسماں میں ہر نیک شخص کو پہنچتی ہے ، (اس کے بعد آپ ؐ نے ان کلمات کو شہادتین پر ختم فرمایا چنانچہ فرمایا) میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں ، پھر فرمایا کہ اس کے بعد بندہ کو جو دعا اچھی لگے اسے اختیار کرے اور اللہ کے سامنے دست سوال دراز کرے " ۔

تشہد کے بہت سارے صیغے قدرے فرق کے ساتھ روایات میں مذکور ہیں، چنانچہ چوبیس صحابہؓ سے تشہد کے صیغے مروی ہیں، (۱۸) خود صاحبِ مشکوٰۃ نے تین صیغے نقل کیے ہیں، ایک وہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں منقول ہے ، دوسرا وہ جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں ہے ، اور تیسرا وہ جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ۔

کسی بھی تشہد کو پڑھ لینا سب کے نزدیک کافی اور جائز ہے ، البتہ اولویت اور افضلیت میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔

تشہد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں تشہد ابن مسعودؓ اولی اور افضل ہے ۔

(**۱۷) قولہ "السلام علی اللّٰہ قبل عبادہ" ای قبل السلام علی عباد اللّٰہ وھو ظرف قلنا والسلام مصدر بمعنی السلامۃ واسم من اسمائہ وصف بہ مبالغۃ فی کونہ سلیما من النقائص او اعطائہ السلامۃ کذا قال الخلخالی وغیرہ، قال میرک کذا وقع فی اصل سماعنا فی المشکوٰۃ وفی صحیح البخاری بفتح القاف وسکون الموحدۃ، ووقع فی بعض النسخ منھما بکسر القاف وفتح الموحدۃ ویؤیدہ ما وقع فی روایۃ البخاری بلفظ السلام علی اللّٰہ من عبادہ۔ کذا فی المرقاۃ (ج ۲، ص ۳۲۹) ۔

(۱۸) دیکھیے تلخیص الحبیر: ج ۱ ص ۲۶۸ ۔

حضرات شوافع کے یہاں تشہد ابن عباسؓ اولیٰ اور افضل ہے، جو اسی باب کی فصلِ اول کی آخری روایت میں مذکور ہے، عن ابن عباس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القران، فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله.... الخ۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تشہد عمرؓ بن الخطاب کو ترجیح دیتے ہیں (۱۹) عن عبدالرحمن ابن عبدٍالقاریؒ انه سمع عمر بن الخطابؓ، وهو على المنبر، يعلم الناس التشهد، يقول، قولوا: التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات الصلوت لله.... الخ (۲۰)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہ ترجیح

حضرات حنفیہ نے تشہد ابن مسعودؓ کو مختلف وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے۔

❶ تشہد ابن مسعودؓ کی روایت دوسری تمام روایاتِ تشہد سے صحیح اور قوی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں، حديث ابن مسعود قد روى عنه من غير وجه وهو اصح حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى التشهد والعمل عليه عند اكثر اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين (۲۱)

ایسے ہی بزار سے جب تشہد کے بارے میں حدیثِ اصح کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا، "هو عندى حديث ابن مسعود روى من نيف وعشرين طريقاً.... ثم سرد اكثرها، وقال لااعلم فى التشهد اثبت منه ولااصح اسانيد ولااشهر رجالاً" (۲۲)۔

❷ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو نقل کرنے والے رواۃ ایک ہی طرح نقل پر متفق ہیں، کہیں ایک حرف کا بھی اختلاف نہیں ہوا، برخلاف دوسرے صیغ تشہد کے کہ ان کے رواۃ نے اختلاف نقل کیا ہے (۲۳)۔

❸ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد میں "فليقل التحيات لله" امر کا صیغہ وارد ہے، اور

---

(۱۹) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ج۱ص۳۱۴۔

(۲۰) دیکھیے موطا امام مالک: ج۱ص۹۰۔ "باب التشهد فى الصلوٰة"۔

(۲۱) دیکھیے جامع ترمذی: ج۱ص۶۵۔

(۲۲) دیکھیے فتح الباری: ج۲ص۳۱۵۔

(۲۳) چنانچہ امام مسلمؒ فرماتے ہیں، انما اجتمع الناس على تشهد ابن مسعود لان اصحابه لايخالف بعضهم بعضاً، وغيره قد اختلف اصحابه، دیکھیے تلخیص الحبیر: ج۱ص۲۶۴۔۲۶۵۔

دوسرے تشہد میں کہیں یہ امر کا صیغہ نہیں، بلکہ وہاں تشہد کو فقط حکایۃً بیان کیا گیا ہے۔

❹ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس تشہد کی تعلیم پر مامور فرمایا اور یہ فرمایا کہ اسے دوسروں کو بھی سکھلائیں (۲۴)، جبکہ دوسرے کسی تشہد کو یہ مزیّت اور فضیلت حاصل نہیں۔

❺ تشہد ابن مسعودؓ میں "التحیات للہ والصلوت والطیبات" کے اندر دو واؤ عطف لائے گئے ہیں، اور اسی طرح ان تینوں عبادات کو مستقل مستقل شمار کیا گیا ہے، جبکہ تشہد ابن عباسؓ وغیرہ میں واؤ عطف نہیں ہے، بہرحال ان میں سے ہر ایک کو مستقل مستقل عبادات قرار دینا زیادہ حمد پر مشتمل ہے اور اس کے خلاف میں ایسا نہیں ہے۔

❻ نیز تشہد ابن مسعودؓ والی روایت مسلسل باخذالید ہے، جو حُسن ضبط و نقل پر دال ہے، اور اس سے شدتِ اہتمام کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حمادؒ نے میرا ہاتھ پکڑ کر تشہد کی تعلیم دی، حمادؒ فرماتے ہیں کہ ابراہیمؒ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی، ابراہیمؒ فرماتے ہیں کہ علقمہؒ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی، علقمہؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی جس طرح آپؐ مجھے قرآن کریم کی کوئی سورۃ سکھاتے تھے (۲۵)۔

امام ابوحنیفہؒ کے پاس ایک اعرابی آیا اور اس نے امام صاحبؒ سے سوال کیا اور کہا، "ابواو ام بواوین؟ فقال: بواوین، فقال بارک اللہ فیک کما بارک فی لاولا ثم ولی" جو لوگ اس وقت موجود تھے وہ حیران ہوکر رہ گئے اور وہ کچھ نہ سمجھ سکے، چنانچہ کسی نے دریافت کیا کہ یہ کیا گفتگو تھی تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ شخص پوچھ رہا تھا کہ تشہدِ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اولی ہے جو دو واؤ کے ساتھ ہے، یا تشہد حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ جو ایک واؤ کے ساتھ ہے، تو میں نے کہا کہ تشہد عبداللہ بن مسعودؓ جو بواوین ہے افضل ہے، اس پر اس نے دعا دی کہ حق تعالیٰ تمھیں اسی طرح مبارک بنائے جس طرح شجرہ زیتونہ کو مبارک بنایا ہے (۲۶)، جس کا ذکر قرآن کریم میں یوں ہے، "مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ"۔

بہرحال یہاں سے وہی تشہد ابن مسعودؓ کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

---

(۲۴) چنانچہ مسند احمد میں ہے، عن عبداللہ قال علمہ رسول للہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد وامرہ ان یعلم الناس التحیات للہ....الخ، مسند احمد: ج۱/ص ۳۷۶۔

(۲۵) دیکھیے المبسوط للامام السرخسی: ج ۱/ص ۲۸۔

(۲۶) دیکھیے المبسوط للامام السرخسی: ج ۱/ص ۲۸۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب معراج میں تشریف لے گئے تو اس وقت آپ نے حق تعالی کی حمد و ثنا کرتے ہوئے ، "التحیات للہ والصلوات والطیبات" فرمایا تھا، اس پر حق تعالی کی طرف سے " السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" ارشاد ہوا، اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے " السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" کا اضافہ فرمایا، اسی موقعہ پر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے " اشھدان لاالہ الااللہ واشھدان محمدا عبدہ ورسولہ" کہا اس طرح تشہد کا یہ پورا صیغہ تیار ہوگیا، اور اس سے "السلام علیک.... الخ" میں خطاب کی وجہ بھی معلوم ہوگئی کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کی حکایت ہے جس کو آخر صلوۃ میں پڑھا جاتا ہے جو کہ معراج المومنین ہے (۲۷)۔

الفصل الثالث

* وعن * اَبْنِ مَسْعُودٍ .كَانَ يَقُولُ مِنَ اَلسُّنَّةِ إِخْفَاءُ اَلتَّشَهُّدِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَاَلتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيث حَسَن غَرِيب (۲۷*)

"حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ تشہد کو آہستہ پڑھنا سنت ہے"۔

من السنۃ اخفاء التشھد

صحابی جب "السنۃ کذا" یا "من السنۃ کذا" کہتے ہیں تو جمہور محدثین اور فقہاء کے نزدیک یہ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے حکم میں ہوگا، یعنی یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگا (۲۸)، چنانچہ تشہد کو اگر سہواً جہر سے پڑھا جائے تو سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا، مایخالفت یہ کے جہر سہواً سے سجدہ سہو کا وجوب صرف قراءت قرآن کے ساتھ خاص ہے ، دیگر ادعیہ اور اذکار کا یہ حکم نہیں ہے۔

---

(۲۷) دیکھیے مرقاۃ: ج۲\ص ۳۴۱۔

(*۲۷) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج۱ ،ص ۶۵) فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء انہ یخفی التشھد، وابوداود (ج۱ ،ص ۱۴۲) فی کتاب الصلوۃ، باب اخفاء التشھد۔

(۲۸) دیکھیے شرح الطیبی: ج۲\ص ۳۵۷۔

باب الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلها

صلوٰۃ کے معنی

صلوۃ کے معنی لغۃً دعا، رحمت، استغفار اور حُسن ثنا کے آتے ہیں، جب اس کی نسبت بندوں کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ... الخ" اس آیت میں ہے، تو اس کے معنی دعاءِ رحمت کے ہوتے ہیں، اور جب حق تعالی کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے تو اس وقت اس کے معنی ثناء اور افاضہ رحمت کے ہوتے ہیں۔

قرآن مجید کی آیت میں "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا" صیغہ امر وارد ہے، بعض حضرات اس کو وجوب پر حمل کرتے ہیں، اور بعض نے استحباب مراد لیا ہے۔

نماز میں درود کا حکم

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نماز کے قعدہ اخیرہ میں اسی آیت کی وجہ سے صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرض کہتے ہیں، جبکہ جمہور کے یہاں نماز میں صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنت ہے (۲۹)، البتہ عمر میں ایک مرتبہ فرض ہے، چونکہ امر کا مقتضی تکرار نہیں ہے اس لیے ایک مرتبہ عمر بھر میں درود پڑھ لینا امر کے تقاضا کو پورا کرنے کے لیے کافی ہے۔

رہا یہ سوال کہ حضرات شوافع کی طرح حنفیہ نماز میں درود کو کیوں فرض نہیں مانتے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ احادیث میں کئی مواقع پر جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائے صلوۃ کے طریقہ کی تعلیم دی ہے وہاں صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہیں ہے، اس لیے حنفیہ اس کی فرضیت کے قائل نہیں، چونکہ اگر یہ فرض ہوتا تو پھر موقع تعلیم میں اس کا ذکر ضرور کیا جاتا۔

اس کے بعد پھر یہ گفتگو ہوئی ہے کہ جس مجلس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی آئے تو

---

(۲۹) دیکھیے مرقاۃ: ج ۱۲ ص ۳۳۶۔

درود پڑھنا واجب ہے ، دوسرا قول امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ، ان کے نزدیک ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے ، پھر اسی مجلس میں اسم گرامی مکرر آنے پر درود پڑھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے (۳۰)۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

صیغہ درود میں "کما صلیت علی ابراھیم و علی ال ابراھیم" پر مشہور اشکال وارد ہوتا ہے کہ تشبیہ میں ناقص کو کامل کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے ، یعنی مشبہ ناقص ہوتا ہے اور مشبہ بہ کامل، تو اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی افضلیت ثابت ہوتی ہے ، جو عقیدہ اہل اسلام کے منافی ہے۔

اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔

❶ ایک یہ کہ تشبیہ ہمیشہ الحاق ناقص بالکامل ہی کے لیے نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات الحاق غیر متعارف بالمتعارف کے لیے بھی ہوتی ہے ، تو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کی اولاد (جن میں بکثرت انبیاء کرام علیہم السلام شامل ہیں) ، پر حق تعالی کی رحمتوں کا نزول اور حق تعالی کی طرف سے حسن ثناء متعارف تھی، اس لیے ان حضرات کا ذکر کیا۔

❷ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ مجموع کی مجموع کے ساتھ ہے ، چونکہ آل ابراہیم علیہ السلام میں بکثرت انبیاء کرام شامل ہیں، جبکہ آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی نبی نہیں ہے ، اس لیے ظاہر ہے کہ آل ابراہیم علیہ السلام کو افضلیت حاصل ہے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔

بعض نے اس کی توجیہ یوں کی ہے کہ مجموع کی مجموع کے ساتھ تشبیہ کا منشاء یہ ہے کہ جس طرح صرف حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی پر نہیں بلکہ آل ابراہیم علیہ السلام پر بھی رحمتوں کا نزول ہوا ہے ، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی اپنی رحمتوں کی بارش فرما، تو گویا اس وقت تشبیہ سے مقصود آل ابراہیم کی طرح آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اس دعا میں شریک کرنا ہے۔

❸ تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دعا فرمائی تھی "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ.... الخ" اور خود حدیث میں اس کا اظہار ہے ، چنانچہ آپؐ کا ارشاد ہے ، "انا دعوة ابی ابراھیم" اس لیے خصوصیت کے ساتھ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر فرمایا گیا ہے ' الحاق ناقص بالکامل بالکل مقصود نہیں۔

❹ چوتھا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ اعلی کو ادنی کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے '

(۳۰) اس بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے : اوجز المسالک ج۱۳ ص ۲۲۳ ـ ۲۲۷ ـ

چنانچہ قرآن مجید کی آیت ہے، "مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ" یہاں پر حق تعالیٰ کے نور کو نورِ مشکوٰۃ سے تشبیہ دی گئی ہے، حالانکہ مشبہ اعلیٰ اور اکمل ہے اور مشبہ بہ ادنیٰ اور انقص ہے۔

۵ پانچواں جواب یہ ہے کہ یہ آپؐ نے تواضعاً فرمایا۔

۶ اور چھٹا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر تشبیہ نفسِ صلوٰۃ میں ہے، مقدارِ صلوٰۃ یا کیفیت صلوٰۃ میں نہیں ہے، جیسا کہ قرآن مجید کی اس آیت میں ہے، "اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ"۔

اس لیے یہ کہنا کہ اس تشبیہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افضلیت ثابت ہوتی ہے صحیح نہیں ہے (۲۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

باب الدعاء فی التشھد

دعاء بعد التشہد اور اختلاف فقہاء

اس پر اتفاق ہے کہ تشہد میں درود کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا پڑھنی چاہیے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ماثور دعا کے علاوہ اور بھی کوئی دعا پڑھنا جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے یہاں ہر قسم کی دعا پڑھنا جائز ہے خواہ وہ ماثور ہو یا نہ ہو، امور دین و دنیا میں سے جو دعائیں خارج صلوٰۃ جائز ہیں ان کا تشہد میں پڑھنا بھی جائز ہے۔

حنابلہ کے یہاں فقط ماثور دعا پڑھنا جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں تو افضل یہی ہے کہ ماثور دعا پڑھی جائے، خواہ وہ کوئی قرآنی دعا ہو یا روایاتِ حدیث سے لی گئی ہو، لیکن اگر وہ قرآن و حدیث سے نہ لی گئی ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ وہ کلام الناس سے مشابہت نہ رکھتی ہو۔

---

(۲۱) مذکورہ جوابات نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ج۱۱/ص ۱۶۱-۱۶۲۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے عموم سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں مذکور ہے ۔ " ثم لیتخیر من الدعاء اعجبہ " ، یعنی جو اس کی پسندیدہ دعا ہو وہ پڑھ لے ۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت معاویہ بن الحکمؓ کی روایت سے ہے ، اس میں ہے "ان ھٰذہ الصلوٰۃ لایصلح فیھا شئی من کلام الناس " ۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی اسی روایت کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ "ثم لیتخیر من الدعاء اعجبہ" کا مطلب ہے ، "ثم لیتخیر من الدعاء الماثور وما اشبھہ" (۱) چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت ساری دعائیں منقول ہیں ، جنھیں آپ تشہد میں پڑھا کرتے تھے ، لہذا "ثم لیتخیر من الدعاء اعجبہ" کے معنی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دعاؤں میں جو دعا اسے پسندیدہ ہو وہ پڑھ لے ۔

الفصل الثالث

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ فِي الصَّلَاةِ تَسْلِيمَةً تِلْقَاءَ وَجْهِهِ ثُمَّ يَمِيلُ إِلَى الشِّقِّ الْأَيْمَنِ شَيْئًا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲)

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سامنے کی طرف ایک سلام پھیرتے تھے پھر تھوڑا سا دائیں جانب پھر جاتے تھے " ۔

تعداد سلام میں فقہاء کا اختلاف

حضرت عائشہؓ کی اسی حدیث کے پیش نظر امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ امام اور منفرد کے

(۱) اس پوری بحث کے لئے دیکھیے اوجز المسالک: ج۲، ص ۱۳۶ ـ ۱۳۷ ـ

(۲) الحدیث اخرجہ الترمذی: ج۱، ص ۶۵ ـ ۶۶، فی ابواب الصلوٰۃ، باب منہ ایضاً ـ

لئے نماز میں صرف ایک سلام مشروع ہے اور مقتدی کے لئے تین سلام مسنون ہے ، ایک سامنے کی جانب اور دوائیں اور بائیں جانب ۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ ، امام شافعیؒ ، امام احمدؒ اور جمہور کے یہاں سب کے لئے خواہ امام ہو یا منفرد ہو یا مقتدی ، دو سلام مسنون ہے ، ایک ذائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب ۔ (۳)

اس مسئلہ میں جمہور کی تائید میں بہت سی احادیث مروی ہیں ، چنانچہ اسی باب کی فصل اول میں حضرت سعدؓ کی روایت مذکور ہے ، فرماتے ہیں "کنت اری رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یسلم عن یمینہ وعن یسارہ حتی اری بیاض خدہ" ۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "عن عبداللّٰہ بن مسعودؓ قال: ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمۃ اللّٰہ حتی یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ السلام علیکم ورحمۃ اللّٰہ حتی یری بیاض خدہ الایسر" ۔

حضرت عائشہؓ کی اس روایت کا جواب علامہ گنگوہیؒ نے یہ دیا ہے ، کہ یہاں حضرت عائشہؓ سلام کی تعداد نہیں بتانا چاہتی بلکہ ان کا مقصود سلام کی کیفیت کو بیان کرنا ہے کہ دونوں سلاموں کی ابتداء سامنے کی جانب سے ہوتی تھی اور پھر دائیں اور بائیں جانب منہ پھیر کر باقی الفاظ ادا فرماتے تھے اس لئے اس سے ایک سلام کی مشروعیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے ۔ (۴)

شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اوجہ یہی ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر پر حمل کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے ایک سلام پر اکتفا فرمایا اور اس صورت میں یہ حدیث جمہور کے لئے دلیل ہوگی جو اس بات کے قائل ہیں کہ صرف ایک سلام واجب ہے اور دوسرا سنت ہے ۔ (۵)

اور تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کے مقابلہ میں چونکہ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت سعدؓ کی روایتیں مثبت زیادت ہیں لہٰذا ان کو ترجیح ہوگی۔

---

(۳) دیکھیے مسوی شرح مؤطا امام مالک: ج۱، ص۱۱۷_۱۱۸۔
(۴) دیکھیے الکوکب الدری: ج۱، ص۲۸۹_۲۹۰۔
(۵) دیکھیے حاشیہ الکوکب الدری: ج۱، ص۲۹۰۔

باب الذکر بعد الصلوٰۃ

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابنِ عبَّاسٍ قالَ كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلاَةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٦)

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے اختتام کو آپ کے "اللہ اکبر" کہنے سے پہچان لیتا تھا"۔

حدیث کا مطلب

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اختتام پر بلند آواز سے تکبیر کہتے تھے، اختتام نماز پر "اللہ اکبر" کہنے کی مراد کے تعین میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

❶ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد ذکر بعد الصلوٰۃ ہے، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا ہے، "باب الذکر بعد الصلوٰۃ" اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ذکر کی ہے، "ان رفع الصلوٰۃ بالذکر حین ینصرف الناس من المکتوبۃ کان علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال ابن عباس کنت اعلم اذا انصرفوا بذلک اذا سمعتہ"۔

---

(٦) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱، ص ۱۱۶، فی کتاب الاذان، باب الذکر بعد الصلوۃ، ومسلم: ج ۱، ص ۲۱۷، فی کتاب المساجد، باب الذکر بعد الصلوۃ، وابو داؤد: ج ۱، ص ۱۴۳، فی کتاب الصلوۃ، باب التکبیر بعد الصلوۃ، والنسائی: ج ۱، ص ۱۹۶، فی کتاب السهو، باب التکبیر بعد تسلیم الامام۔

پھر اس کے بعد امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی زیر بحث یہی روایت جو یہاں ذکر کی گئی ہے، نقل کی ہے، (۷) لہذا اس سے معلوم ہوا کہ تکبیر سے مراد یہاں مطلق ذکر ہے۔

لیکن یہ واضح رہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور نماز کے بعد ذکر بالجہر کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، البتہ بعض سلف اور متاخرین میں ابن حزم ظاہری اسی حدیث کے پیش نظر نماز کے بعد ذکر بالجہر کو مستحب کہتے ہیں۔

اس لئے امام شافعیؒ نے اس ذکر بالجہر کو تعلیم پر محمول کیا ہے۔ (۸)

❷ بعض نے کہا اس سے مراد وہ تکبیرات ہیں جو عند کل خفض و رفع ادا کی جاتی ہیں، اور انقضاء صلوۃ سے مراد انقضاء ہیئت اور انتقال الی ہیئت اخری ہے۔

❸ بعض کا کہنا ہے کہ یہاں پر تکبیر سے مراد وہ تکبیرات ہیں جو نماز کے بعد تسبیح اور تحمید کے ساتھ تینتیس مرتبہ پڑھی جاتی ہیں۔

❹ بعض نے یہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز کے بعد ایک مرتبہ یا تین مرتبہ تکبیر کہی جاتی تھی، زیر بحث حدیث میں تکبیر سے یہی تکبیر مراد ہے۔

❺ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہاں پر ابن عباسؓ ایام تشریق کا واقعہ ذکر کررہے ہیں، وہاں ہر نماز کے بعد تکبیر پڑھی جاتی ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ حضرت ابن عباسؓ فرما رہے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے اختتام کو تکبیر سے پہچان لیتا تھا، یہ نہیں فرمایا کہ میں نماز کے اختتام کو سلام کے ذریعہ پہچان لیتا تھا حالانکہ نماز کا اختتام تو سلام ہی کے ذریعہ ہوتا ہے، تو اس کا جواب قاضی عیاضؒ نے تو یہ دیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اس وقت صغیر السن تھے ہمیشہ جماعت میں شریک نہیں ہوتے تھے، اس لئے فرمایا کہ جب میں تکبیر کی آواز سن لیتا تو پہچان لیتا کہ نماز ختم ہوچکی ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جماعت میں تو شریک ہوتے تھے لیکن صغیر السن ہونے کی وجہ سے پچھلی صف میں کھڑے ہوتے تھے اور چونکہ وہاں تک سلام کی آواز نہیں پہنچتی تھی اس لیے وہ تکبیر کے ذریعہ یہ معلوم کرلیتے تھے کہ نماز ختم ہوگئی ہے۔ (۹)

---

(۷) دیکھیے صحیح بخاری: ج۱، ص۱۱۶۔

(۸) دیکھیے شرح صحیح مسلم للنووی: ج۱، ص۲۱۷۔

(۹) دیکھیے لمعات التنقیح: ج۳، ص۲۱۰۔۲۱۱۔

باب مالا یجوز من العمل فی الصلوٰۃ ومایباح منہ

الفصل الاول

❊عن❊ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ بَيْنَا أَنَا أُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِذْ عَطَسَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَقُلْتُ يَرْحَمُكَ اللهُ فَرَمَانِي الْقَوْمُ بِأَبْصَارِهِمْ فَقُلْتُ وَا ثُكْلَ أُمِّيَاهْ مَا شَأْنُكُمْ تَنْظُرُونَ إِلَيَّ فَجَعَلُوا يَضْرِبُونَ بِأَيْدِيهِمْ عَلَى أَفْخَاذِهِمْ فَلَمَّا رَأَيْتُهُمْ يُصَمِّتُونَنِي لٰكِنِّي سَكَتُّ فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبِأَبِي هُوَ وَأُمِّي مَا رَأَيْتُ مُعَلِّمًا قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ أَحْسَنَ تَعْلِيمًا مِنْهُ فَوَاللهِ مَا كَهَرَنِي وَلَا ضَرَبَنِي وَلَا شَتَمَنِي قَالَ إِنَّ هٰذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ إِنَّمَا هِيَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ أَوْ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ وَقَدْ جَاءَنَا اللهُ بِالْإِسْلَامِ وَإِنَّ مِنَّا رِجَالًا يَأْتُونَ الْكُهَّانَ قَالَ فَلَا تَأْتِهِمْ قُلْتُ وَمِنَّا رِجَالٌ يَتَطَيَّرُونَ قَالَ ذَاكَ شَيْءٌ يَجِدُونَهُ فِي صُدُورِهِمْ فَلَا يَصُدَّنَّهُمْ قَالَ قُلْتُ وَمِنَّا رِجَالٌ يَخُطُّونَ قَالَ كَانَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ يَخُطُّ فَمَنْ وَافَقَ خَطَّهُ فَذَاكَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ قَوْلُهُ لٰكِنِّي سَكَتُّ هٰكَذَا وَجَدْتُ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ وَكِتَابِ الْحُمَيْدِيِّ وَصُحِّحَ فِي جَامِعِ الْأُصُولِ بِلَفْظَةِ كَذَا فَوْقَ لٰكِنِّي (۱۰)

"حضرت معاویہ بن حکم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ نماز پڑھ رہا تھا کہ اچانک جماعت میں سے ایک شخص کو چھینک آئی، میں نے "یرحمک اللہ" کہا اس پر

(۱۰) الحدیث اخرجہ مسلم: ج ۱ ص ۲۰۳ ـ ۲۰۴ فی کتاب المساجد، باب تحریم الکلام فی الصلوۃ ونسخ ماکان من اباحتہ، وابوداود: ج ۱، ص ۱۳۴ فی کتاب الصلوۃ، باب تشمیت العاطس فی الصلوۃ، والنسائی: ج ۱ ص ۱۷۹ ـ ۱۸۰ فی کتاب السھو، باب الکلام فی الصلوۃ۔

لوگوں نے مجھے گھورنا شروع کیا، میں نے کہا کہ مجھے میری ماں گم کرے تم مجھے کیوں گھور رہے ہو، اس پر انہوں نے اپنے ہاتھ اپنی رانوں پر مارنے شروع کیے، بہرحال جب میں نے دیکھا کہ لوگ مجھے خاموش کرنا چاہتے ہیں تو میں خاموش ہوگیا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوگئے، تو میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں میں نے آپؐ سے بہترین معلم نہ تو آپؐ سے پہلے دیکھا تھا اور نہ بعد میں دیکھا، بخدا: نہ تو آپؐ نے مجھے ڈانٹا، نہ مارا اور نہ برا بھلا کہا، بلکہ یہ فرمایا کہ نماز میں لوگوں کی بات چیت مناسب نہیں ہے، نماز تو تسبیح، تکبیر اور قرآن پڑھنے کا نام ہے۔

پھر اس کے بعد میں نے عرض کیا، یارسول اللہ! میں نو مسلم ہوں، اللہ نے ہمیں اسلام کی دولت سے مشرف فرمایا، ہم میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو کاہنوں کے پاس جاتے ہیں، آپؐ نے فرمایا کہ ان کے پاس مت جاؤ، میں نے عرض کیا کہ ہم میں سے کچھ لوگ ہیں جو بدفالی لیتے ہیں، آپؐ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو وہ اپنے دلوں میں پاتے ہیں، یہ چیز ان کو اپنے کام سے نہ روکے، پھر میں نے عرض کیا کہ ہم میں سے کچھ خط کھینچتے ہیں (اور اس کے ذریعہ غیب کی خبریں بتاتے ہیں) آپؐ نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام میں سے ایک نبیؐ تھے جو خط کھینچتے تھے، لہذا جس شخص کا خط اس نبیؐ کے خط کے موافق ہوجائے تو وہ درست ہے، آخر میں صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ "لکنی سکت" کو میں نے صحیح مسلم اور حمیدی کی کتاب میں اسی طرح پایا اور صاحب جامع الاصول نے "لکنی" کے اوپر لفظ "کذا" لکھ کر اس کی صحت کی طرف اشارہ کیا ہے"۔

نماز میں چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا

حضرت معاویہ بن حکمؓ کی روایت میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ انہوں نے کسی شخص کے چھینکنے پر "یرحمک اللہ" کہا تو اس پر صحابہؓ نے تعجب کا اظہار کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "ان ھٰذہ الصلوٰۃ لایصلح فیھا شئی من کلام الناس" فرمایا، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھینکنے والے کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہنا مفسدِ صلوٰۃ ہے، اور خود عاطس کا دل میں "الحمدللہ" کہنا یہ بالاتفاق مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ امام ابوحنیفہؒ سے یہ مروی ہے کہ اگر "الحمدللہ" بغیر تحریک شفتین کے ہے تب تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے، اور اگر تحریک شفتین پائی گئی تو پھر مفسد صلوٰۃ ہے، لیکن فتوی اس پر ہے کہ "الحمدللہ

" تحریکِ شفتین کے ساتھ بھی مفسدِ صلوۃ نہیں ۔ (۱۱)

کان نبی من الانبیاء یخط

یہ نبی بقول بعض حضرت ادریس علیہ السلام تھے اور عندالبعض حضرت دانیال علیہ السلام تھے، ان کو بذریعہ وحی علم رمل سکھایا گیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اس علم رمل کے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ علم رمل میں اگر کسی کا خط اس نبی کے خط کے موافق ہوجائے تو یہ درست ہے، درحقیقت آپؐ نے ایک لطیف پیرایہ سے اس علم میں اشتغال کو ناجائز قرار دیا، کیونکہ اس نبی کو علم رمل کا یہ مخصوص طریقہ بذریعہ وحی بتلایا گیا تھا اور وہ اس نبی کا معجزہ تھا، ان کے دنیا سے تشریف لے جانے سے اس علم کے اصول بھی مفقود ہوگئے، اس لئے آپؐ کا یہ کلام تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ چونکہ اب کسی کے لئے اس طریقہ کا معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اب اس علم کے ساتھ اشتغال بھی کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

باقی آپؐ نے اس کام کے ساتھ اشتغال سے صراحۃً ممانعت نہیں فرمائی، جس طرح آپؐ نے کاہنوں کے پاس جانے اور بدفالی لینے سے صراحۃً ممانعت فرمائی اس وجہ سے کہ چونکہ اس علم کی نسبت بعض انبیاء کی طرف کی گئی ہے لہذا اگر اس پر صراحۃً حرمت کا حکم لگایا جاتا تو اس سے ان کی طرف توہم نقصان کا اندیشہ ہوسکتا تھا۔ (۱۲)

قولہ: "لکنی سکت" ھکذا وجدت

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ لفظ "کذا" محدثین کے ہاں تصحیح کی علامت ہے، یعنی اگر کسی لفظ کے بارے میں عدم صحت کا گمان ہو تو وہاں لفظ "کذا" لکھ دیتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "کذا فی الاصول" یعنی اصول میں یہ لفظ ایسا ہی ہے، اور یا یہ مطلب ہوتا ہے کہ "کذا روی" یعنی یہ لفظ اسی طرح روایت کیا گیا ہے، جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ "فلما رایتھم یصمتوننی لکنی سکت" یہاں چونکہ نہ تو "فلما" کا جواب مذکور ہے اور نہ "لکنی" کے لئے مستدرک عنہ مذکور ہے اس لئے کسی کو یہ

(۱۱) دیکھیے معارف السنن: ج ۳، ص ۲۵۔
(۱۲) دیکھیے مرقاۃ: ج ۳، ص ۳۔

ہم ہوسکتا تھا کہ لفظ "لکنی" یہاں پر صحیح نہیں ہے اس لیے صاحب جامع الاصول نے "لکنی" کے اوپر لفظ "کذا" لکھ کر اس طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ اسی طرح صحیح ہے اور اس کو اسی طرح روایت کیا گیا ہے۔ (۱۳)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ كُنَّا نُسَلِّمُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَيَرُدُّ عَلَيْنَا فَلَمَّا رَجَعْنَا مِنْ عِنْدِ النَّجَاشِيِّ سَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ كُنَّا نُسَلِّمُ عَلَيْكَ فِي الصَّلَاةِ فَتَرُدُّ عَلَيْنَا فَقَالَ إِنَّ فِي الصَّلَاةِ لَشُغْلاً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۴)

"حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہوتے اور ہم آپؐ کو سلام کرتے تو آپؐ جواب دیتے تھے، اور جب ہم نجاشی کے یہاں سے واپس ہوئے اور آپؐ کو سلام کیا تو آپؐ نے جواب نہیں دیا، (نماز سے فارغ ہونے کے بعد) ہم نے عرض کیا یارسول اللہ! پہلے ہم آپؐ کو نماز میں سلام کرتے آپؐ جواب دیتے تھے، لیکن آج آپؐ نے جواب نہیں دیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں مشغولیت ہے"۔

بحالت صلوۃ سلام کا جواب باللسان وبالاشارۃ میں اختلاف فقہاء

اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ بحالت صلوۃ سلام کا جواب اگر باللسان ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ ہے۔
البتہ سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ اور قتادۃؒ کے یہاں سلام کا جواب باللسان مفسد صلوۃ نہیں ہے۔
پھر ائمہ اربعہ کے آپس میں ردالسلام بالاشارۃ میں اختلاف ہوا ہے۔

---

(۱۳) دیکھیے لمعات التنقیح: ج۳، ص ۲۲۶۔

(۱۴) الحدیث اخرجہ البخاری: ج۱، ص ۱۶۰، فی کتاب التہجد، باب ماینھی من الکلام فی الصلوٰۃ، و ص ۱۶۲، باب لایرد السلام فی الصلوۃ، و ص ۵۴۶، فی کتاب المناقب، باب ہجرۃ الحبشۃ، ومسلم: ج۱، ص ۲۰۴، فی کتاب المساجد، باب تحریم الکلام فی الصلوۃ ونسخ ماکان من اباحتہ، وابوداود: ج۱، ص ۱۳۳، فی کتاب الصلوۃ، باب ردالسلام فی الصلوۃ، والنسائی: ج۱، ص ۱۸۱، فی کتاب السہو، باب الکلام فی الصلوۃ، وابن ماجہ: ص ۷۱، فی کتاب الصلوۃ، ابواب اقامۃ الصلوۃ والسنۃ فیہا، باب المصلی یسلم علیہ کیف یرد، واحمد فی مسندہ: ج۱، ص ۴۰۹۔

چنانچہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سلام کا جواب بالاشارۃ بلا کراہت جائز ہے، بلکہ حضرات شافعیہ تو اس کو مستحب کہتے ہیں۔

جب کہ حنفیہ کے یہاں سلام کا جواب بالاشارۃ مکروہ ہے۔ (۱۵)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اس باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت ہے، چنانچہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں، "قلت لبلال کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرد علیھم حین کانوا یسلمون علیہ وھو فی الصلوٰۃ قال کان یشیر بیدہ"۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زیر بحث اسی روایت سے ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے کہ جب نماز میں کلام منسوخ نہیں ہوا تھا، اور جب نماز میں کلام کو منسوخ قرار دیا گیا تو سلام کا جواب باللسان کے ساتھ سلام کا جواب بالاشارہ بھی منسوخ ہوگیا، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی یہی روایت اس پر قرینہ ہے، حضرت ابن مسعودؓ کی اس سے زیادہ واضح روایت طحاوی میں موجود ہے، اس میں ہے "فقدمت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الحبشۃ وھو یصلی فسلمت علیہ فلم یرد علیّ فاخذنی ماقدم وماحدث فلما قضیٰ صلوٰتہ قلت یارسول اللہ انزل فی شئی قال، لا ولکن اللہ یحدث من امرہ مایشاء" (۱۶)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب نہیں دیا تو حضرت ابن مسعودؓ بہت سخت پریشان ہوگئے تھے، کہ مجھ سے ایسی کونسی غلطی ہوئی ہے جس کی وجہ سے آپؐ نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا، ظاہر ہے کہ اس پریشانی کی وجہ یہی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو باللسان سلام کا جواب دیا تھا اور نہ ہی بالاشارۃ، کیونکہ اگر آپؐ اشارہ ہی سے سلام کا جواب دیتے تو حضرت ابن مسعودؓ اتنے پریشان نہ ہوتے، اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح سلام کا جواب باللسان منسوخ ہوگیا ہے اسی طرح بالاشارۃ بھی منسوخ ہوگیا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۱۵) دیکھیے معارف السنن: ج۳، ص۴۳۹۔

(۱۶) شرح معانی الآثار: ج۱، ص۳۰۷ "باب الاشارۃ فی الصلوۃ"۔

﴿وعن﴾ مُعَيْقِيبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الرَّجُلِ يُسَوِّي التُّرَابَ حَيْثُ يَسْجُدُ قَالَ إِنْ كُنْتَ فَاعِلاً فَوَاحِدَةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۷)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اس شخص کے متعلق جو نماز میں سجدہ کی جگہ سے مٹی برابر کرنا چاہتا ہو، تو آپ ؐ نے فرمایا کہ اگر تم اس کو ضروری سمجھو تو صرف ایک مرتبہ برابر کرلو"۔

موضع سجدہ سے تسویہ تراب کا حکم

تسویہ تراب اگر ضرورت کے لئے مرۃ واحدۃ یا مرتین کیا جائے تو جائز ہے، چونکہ بعض روایات میں مرۃ واحدۃ کی اجازت مذکور ہے اور بعض میں مرتین کی (۱۸) البتہ اس سے زائد کو علماء نے عمل کثیر میں داخل کیا ہے اور مفسدِ صلوۃ کہا ہے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَصْرِ فِي الصَّلَاةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۹)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کوکھ پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا ہے"۔

---

(۱۷) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱، ص ۱۶۱ ـ فی کتاب التہجد، باب مسح الحصی فی الصلوۃ، ومسلم: ج ۱، ص ۲۰۶ ـ فی کتاب المساجد، باب کراہۃ مسح الحصی وتسویۃ التراب فی الصلوۃ، والترمذی: ج ۱، ص ۸۷ ـ فی ابواب الصلوۃ، باب ما جاء فی کراہیۃ مسح الحصی فی الصلوۃ، وابوداود: ج ۱، ص ۱۳۹ ـ فی کتاب الصلوۃ، باب مسح الحصی فی الصلوۃ، والنسائی: ج ۱، ص ۱۷۷ ـ فی کتاب السہو، باب الرخصۃ فیہ مرۃ، وابن ماجہ: ص ۷۲ ـ فی ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا، باب مسح الحصی فی الصلوۃ، واحمد: ج ۳، ص ۴۲۶۔

(۱۸) دیکھیے مرقاۃ: ج ۳، ص ۶۔

(۱۹) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱، ص ۱۶۳ ـ فی کتاب التہجد، باب الخصر فی الصلوۃ، ومسلم: ج ۱، ص ۲۰۶ ـ فی کتاب المساجد، باب کراہیۃ الاختصار فی الصلوۃ، والترمذی: ج ۱، ص ۸۷ ـ فی ابواب الصلوۃ، باب ما جاء فی النہی عن الاختصار فی الصلوۃ، وابوداود: ج ۱، ص ۱۳۶ ـ فی کتاب الصلوۃ، باب الرجل یصلی مختصرا، والنسائی: ج ۱، ص ۱۴۲ ـ فی کتاب الافتتاح، باب النہی عن التخصر فی الصلوۃ، واحمد: ج ۲، ص ۲۹۹۔

الخصر فی الصلوٰۃ

خصر فی الصلوۃ کے معنی ہیں "وضع الید علی الخاصرۃ" یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا، نماز میں یہ عمل مکروہ ہے، کراہت کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں۔

❶ ایک یہ کہ یہ متکبرین کی ہیئت ہے۔

❷ دوسرے یہ کہ اہل جہنم جس وقت عذاب جہنم سے سکون حاصل کرنے کا ارادہ کریں گے تو وہ وضع الیدین علی الخاصرتین کریں گے۔

❸ تیسرے یہ کہ جب ابلیس لعین کو راندہ درگاہ کیا گیا اور زمین پر اُتارا گیا تو وہ اسی ہئیت کے ساتھ اترا۔

❹ اور چوتھے یہ کہ صلیب کی جو مختلف شکلیں بتائی گئی ہیں ان میں ایک شکل اسی ہئیت کی بنتی ہے، اس لئے اس کو مکروہ کہا گیا ہے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

* وعن * عَائِشَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ هُوَ اخْتِلَاسٌ يَخْتَلِسُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ صَلَاةِ الْعَبْدِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۰)

"حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں التفات کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ اچک لینا ہے جو کہ شیطان بندے کی نماز میں سے اچک لیتا ہے"۔

التفات فی الصلوۃ کی صورتیں

التفات کی تین صورتیں ہیں۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۱، ص ۱۰۴۔ فی کتاب الاذان، باب الالتفات فی الصلوۃ، وابوداود: ج ۱، ص ۱۳۱۔ فی کتاب الصلوۃ، باب الالتفات فی الصلوۃ، والترمذی: ج ۱، ص ۱۳۰۔ فی ابواب السفر، باب ماذکر فی الالتفات فی الصلوۃ، والنسائی: ج ۱، ص ۱۴۴۔ فی کتاب السھو، باب التشدید فی الالتفات فی الصلوۃ، واحمد: ج ۶، ص ۱۰۶۔

ملحوظۃ: لم نجدہ عند مسلم بعد بحث طویل، ولم یعزہ الحافظ المزی الی مسلم وانما عزاہ الی البخاری والنسائی والی داؤد، وکذا صرح عبدالقادر الارناؤوط فی تعلیقاتہ علی جامع الاصول لابن الاثیر بقولہ: "ولم نرہ عند مسلم بعد بحث طویل واللہ اعلم۔

❶ ایک ہے "تحویل الصدر عن القبلة"، یعنی چہرے کے ساتھ ساتھ سینہ بھی قبلہ سے پھر جائے تو یہ بالاتفاق مفسدِ صلوۃ ہے۔

❷ دوسری صورت ہے، "تحویل الراس والوجه عن القبلة" یعنی صرف سر اور چہرہ قبلہ سے پھر جائے یہ صورت مفسدِ صلوۃ تو نہیں مگر مکروہ ہے۔

❸ تیسری صورت ہے "الالتفات بطرف العین" یعنی آنکھوں سے ادھر اُدھر دیکھنا، یہ نہ تو مفسدِ صلوۃ ہے اور نہ مکروہ ہے البتہ خلاف اولی ہے۔ (۲۱)

اختلاس کے معنی لغت میں اچک لینے کے ہیں اور یہاں اس کا مطلب ہے کہ نماز میں التفات سے نماز کی برکات ضائع ہوجاتی ہیں اور نماز کا کمال باقی نہیں رہتا۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

وعن أَبِي قَتَادَةَ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَؤُمُّ النَّاسَ وَأُمَامَةُ بِنْتُ أَبِي الْعَاصِ عَلَى عَاتِقِهِ فَإِذَا رَكَعَ وَضَعَهَا وَإِذَا رَفَعَ مِنَ السُّجُودِ أَعَادَهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۲)

"حضرت ابوقتادہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے اور آپؐ کی نواسی امامہ بنت ابی العاص آپؐ کے کاندھے پر تھی، جب آپؐ رکوع کرتے تو امامہ کو نیچے بٹھا دیتے اور جب سجدہ سے اٹھتے تو ان کو اپنے کاندھے پر بٹھا لیتے تھے"۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں امامہ کو اٹھانا اور بٹھانا اور پھر

(۲۱) دیکھیے مرقاۃ: ج ۳، ص ۶-۷۔

(۲۲) الحدیث اخرجه البخاری: ج ۱، ص ۷۴۔ فی کتاب الصلوۃ، باب اذا حمل جاریة صغیرة علی عنقه فی الصلوۃ، ومسلم: ج ۱، ص ۲۰۵۔ فی کتاب المساجد، باب جواز حمل الصبیان فی الصلاۃ، وابوداود: ج ۱، ص ۱۳۲۔ فی کتاب الصلوۃ، باب العمل فی الصلوۃ، والنسائی: ج ۱، ص ۱۶۸۔ فی کتاب السهو، باب حمل الصبیان فی الصلوۃ ووضعهن فی الصلوۃ، ومالک: ص ۱۵۶-۱۵۷۔ فی کتاب قصر الصلوۃ فی السفر، باب جامع الصلوۃ۔

اٹھا کر کاندھے پر رکھنا عمل کثیر ہے جو مفسدِ صلوٰۃ ہے، ورنہ عمل قلیل ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں جو بہرحال نماز میں مکروہ ہے۔

❶ علامہ خطابیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ امامہ آپؐ سے بہت زیادہ مانوس تھی اس لئے وہ خود بحالت صلوٰۃ بھی آپؐ کے ساتھ چمٹ جاتی تھی، اور آپؐ کے کاندھے چڑھ جاتی تھی اور رکوع کے وقت نیچے اتر جاتی تھی، لہذا یہ اٹھانے اور بٹھانے کی نسبت جو آپؐ کی طرف کی گئی ہے یہ مجازاً ہے اس لئے کہ یہ آپؐ کا فعل نہیں تھا، جسے مفسد صلوٰۃ کہا جائے۔

❷ بعض نے اس کو حقیقت پر حمل کرتے ہوئے آپؐ کا فعل قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے کہ جب عمل کثیر نماز کے لئے مفسد نہ تھا۔

❸ اور بعض نے یہ کہا کہ یہ آپؐ کے ساتھ مخصوص تھا۔

❹ نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ صورت بغیر عمل کثیر کے ہوتی تھی اس لئے فساد صلوٰۃ لازم نہیں آتا تھا، اور اس صورت میں آپؐ کا یہ عمل بیانِ جواز پر محمول ہے۔ (۲۳)

◉ ◉ ◉ ◉ ◉ ◉ ◉

* وعن * أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَثَاءَبَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَكْظِمْ مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَدْخُلُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَفِي رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ (۲۴) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ إِذَا تَثَاءَبَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَكْظِمْ مَا اسْتَطَاعَ وَلَا يَقُلْ هَا فَإِنَّمَا ذَلِكُمْ مِنَ الشَّيْطَانِ يَضْحَكُ مِنْهُ (۲۵)

---

(۲۳) ہامش مرقاۃ: ج۳، ص۸۔

(۲۴) الحدیث اخرجہ مسلم: ج۲، ص ۴۱۳۔ فی کتاب الزھد، باب تشمیت العاطس وکراھۃ التثاؤب، وابوداود: ج۲، ص ۴۲۹، فی کتاب الادب، باب فی التثاؤب، واحمد: ۳\۳۷۔

(۲۵) الحدیث اخرجہ البخاری: ج۲، ص ۹۱۹۔ فی کتاب الادب، باب مایستحب من العطاس ومایکرہ من التثاؤب، ومسلم: ج۲، ص ۴۱۴۔ فی کتاب الزھد، باب تشمیت العاطس وکراھۃ التثاؤب، وابوداود: ج۲، ص ۴۳۰۔ فی کتاب الادب، باب فی التثاؤب، والترمذی: ج۱، ص ۸۵۔ فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی کراھیۃ التثاؤب فی الصلوٰۃ۔

تنبیہ: تقییدہ بالصلوٰۃ لیس فی البخاری، وانما ھو عند مسلم من حدیث ابی سعید الخدری رقمہ ۲۹۹۵ انبہ علیہ الشیخ عبدالقادر فی تعلیقاتہ علی جامع الاصول۔ ج۶، ص ۶۲۲۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کو نماز میں جمائی آنے تو اسے چاہئے کہ حتی الامکان اسے روکے، اس لئے کہ شیطان (منہ میں) گھس جاتا ہے، اور بخاری میں قدرے فرق کے ساتھ روایت یوں ہے، کہ تم میں سے کسی کو جمائی آنے تو اسے حتی الامکان روکنا چاہئے اور "ہا" نہیں کہنا چاہئے کیونکہ یہ شیطان کی طرف سے ہے اور شیطان اس سے ہنستا ہے"۔

اذا تثاءب احدکم فی الصلوٰۃ

تثاوب کے معنی جمائی کے ہیں اس کا سبب غلبہ نوم بھی ہوتا ہے، ایسے ہی کثرت اکل اور زیادۃ غفلت بھی سبب بنتی ہے، حدیث میں اس کو روکنے کا حکم دیا گیا ہے، علماء نے متعدد طریقے اس کو روکنے کے بتلائے ہیں۔

تنحنح کے ذریعہ سے اس کو روکا جاسکتا ہے، حبس نفس سے بھی رک جاتی ہے۔

نچلے ہونٹ کو دانتوں سے دبانے سے بھی رک جاتی ہے۔

علامہ شامی نے بعض علماء سے جمائی کو روکنے کا ایک اور طریقہ نقل کیا ہے کہ جب جمائی آنے لگے تو یہ تصور کرے کہ انبیاء علیہم السلام کو جمائی نہیں آتی تھی، اس کے بعد فرمایا کہ امام قدوری فرماتے ہیں " جربناہ مرارا فوجدناہ کذلک" (۲۶)۔

بہرحال چونکہ جمائی سے قساوت قلب پیدا ہوتی ہے اور غفلت میں اضافہ ہوتا ہے، اس لئے وہ نماز میں بالخصوص مکروہ ہے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

(۲۶) دیکھیے ردالمحتار ج ۱ ص ۳۵۳۔

وعن سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ فَإِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۷)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو نماز میں کوئی واقعہ پیش آجائے تو اسے چاہیئے کہ وہ سبحان اللہ کہے اور تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے، اور ایک روایت میں یوں ہے کہ سبحان اللہ کہنا مردوں کے لئے ہے اور تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے"۔

من نابہ شئی فی الصلوٰۃ

یعنی امام کو اگر غلطی پر متنبہ کرنا ہو یا کوئی اور خاص واقعہ پیش آجائے تو مرد کے لئے تسبیح ہے یعنی سبحان اللہ کہنا اور عورت کے لئے تصفیق ہے یعنی تالی بجانا، مگر فقہاء نے تصفیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ کف یمنی کے ظہر اصابع کو کف یسری کے بطن سے مارا جائے تاکہ صوت مطرب پیدا نہ ہو۔

التسبیح للرجال والتصفیق للنساء

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اسی کے قائل ہیں، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کی دوسری روایت جو ان کا مذہب بھی ہے یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کے لئے تسبیح ہے۔ (۲۸) اور امام مالک " فانما التصفیق للنساء" میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت تصفیق کرےگی بلکہ یہاں پر تصفیق کی شناعت اور قباحت کو بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ تو خارج صلوٰۃ میں

(۲۷) الحدیث، اخرجہ البخاری: ج۱، ص ۹۳۔ فی کتاب الاذان، باب من دخل لیؤم الناس فجاء الامام الاول فتاخر الاول اولم یتاخر جازت صلاتہ۔ وص ۱۶۰۔ فی کتاب التہجد، باب مایجوز من التسبیح والحمد فی الصلوٰۃ للرجال، وباب التصفیق للنسآء۔ وص ۱۶۲۔ باب رفع الایدی فی الصلوٰۃ لامر ینزل بہ، وص ۱۶۵۔ باب الاشارۃ فی الصلوٰۃ۔ وص ۳۷۰۔ فی کتاب الصلح، باب ماجاء فی الاصلاح بین الناس، ومسلم: ج۱۔ ص ۱۷۹۔ فی کتاب الصلوٰۃ، باب تقدیم الجماعۃ من یصلی بہم اذا تاخر الامام ولم یخافوا مفسدۃ بالتقدیم، وابوداؤد: ج۱، ص ۱۳۵۔۱۳۶۔ فی کتاب الصلوٰۃ، باب التصفیق فی الصلوٰۃ، والنسائی: ج۱، ص ۱۲۷۔ فی کتاب الامامۃ، باب اذا تقدم الرجل من الرعیۃ ثم جاء الوالی ہل یتاخر، وابن ماجۃ: ص ۷۲۔ فی ابواب الصلوٰۃ وسننہا، باب التسبیح للرجال فی الصلوٰۃ والتصفیق للنساء، ومالک: ص ۱۴۷۔۱۴۸۔۱۴۹۔ فی کتاب قصر الصلوٰۃ فی السفر، باب الالتفات والتصفیق عند الحاجۃ فی الصلوٰۃ۔

(۲۸) دیکھیے معارف السنن: ج۳، ص ۴۴۲۔

عورتوں کا فعل ہے، لہذا نماز میں نہ تو مرد کو اسے اختیار کرنا چاہئے اور نہ ہی عورت کو۔

لیکن امام مالکؒ کی اس تاویل کی اس روایت سے تردید ہوجاتی ہے جو صیغۂ امر کے ساتھ وارد ہے، چنانچہ اس میں ہے "اذا رابکم امر فلیسبح الرجال ولتصفح النساء" (۲۹)۔

باقی عورت کے حق میں تسبیح کو اس لئے مکروہ قرار دیا گیا ہے کہ عورت کی آواز بذات خود ایک فتنہ ہے، یہی وجہ ہے کہ اذان، امامت اور نماز میں جہر بالقراءۃ سے عورت کو منع کیا گیا ہے۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ رِفَاعَةَ ابْنِ رَافِعٍ قَالَ صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ فَعَطَسْتُ فَقُلْتُ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ مُبَارَكًا عَلَيْهِ كَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضٰى فَلَمَّا صَلّٰى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْصَرَفَ فَقَالَ مَنِ الْمُتَكَلِّمُ فِي الصَّلَاةِ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ أَحَدٌ ثُمَّ قَالَهَا الثَّانِيَةَ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ أَحَدٌ ثُمَّ قَالَهَا الثَّالِثَةَ فَقَالَ رِفَاعَةُ أَنَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدِ ابْتَدَرَهَا بِضْعَةٌ وَثَلَاثُونَ مَلَكًا أَيُّهُمْ يَصْعَدُ بِهَا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۱)

"حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی، تو مجھے چھینک آئی اس پر میں نے یہ کلمات پڑھے "الحمدللہ حمداکثیرا طیبا مبارکا علیہ کمایحب ربنا ویرضی" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا نماز میں باتیں کرنے والا کون تھا؟

(۲۹) صحیح بخاری: ج۲، ص ۱۰۶۶۔ "باب الامام یاتی قوما فیصلح بینهم"۔

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری: ج۱، ص ۱۱۰، فی کتاب الاذان، باب بلاترجمۃ، والترمذی: ج۱، ص ۹۱، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الرجل یعطس فی الصلوۃ، وابوداود: ج۱، ص ۱۱۲، فی کتاب الصلوۃ، باب مایستفتح بہ الصلوۃ من الدعاء، والنسائی: ج۱، ص ۱۶۲، فی کتاب الافتتاح، باب مایقول الماموم۔

تو کوئی نہیں بولا، پھر آپؐ نے دوسری مرتبہ یہی فرمایا، جب بھی کوئی نہیں بولا، جب تیسری مرتبہ آپؐ نے یہی فرمایا تو رفاعہؓ نے کہا میں ہوں یارسول اللہ! آپؐ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، تیس سے زیادہ فرشتے ان کلمات کو لینے میں سبقت کررہے تھے کہ ان میں سے کون ان کو پہلے اوپر لے جائے "۔

حدیث کا مطلب

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ سے پہلے کا ہے۔ (۱)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو صلوٰۃ نافلہ پر محمول کیا ہے، (۲) لیکن چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوٰۃ نفل کو باجماعت ادا کرنے کی عادت نہ تھی اس لئے جبکہ یہ واقعہ جماعت کا ہے تو صلوٰۃ نافلہ پر محمول کرنا کیوں کر درست ہوگا؟ پھر حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں صلوٰۃ مکتوبہ اور نافلہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿وعن﴾ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ ثُمَّ خَرَجَ عَامِداً إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يُشَبِّكَنَّ بَيْنَ أَصَابِعِهِ فَإِنَّهُ فِي الصَّلَاةِ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالدَّارِمِيُّ (۳)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی وضو کرے اور اچھی طرح وضو

(۱) دیکھیے مرقاۃ، ج۳، ص۱۲۔

(۲) دیکھیے جامع ترمذی، ج۱، ص۹۱-۹۲۔

(۳) الحدیث اخرجہ ابوداود، ج۱، ص۸۳، فی کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الهدی فی المشی الی الصلوٰۃ، والترمذی، ج۱، ص۸۸، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی کراہیۃ التشبیک بین الاصابع فی الصلوٰۃ، والدارمی، ج۱، ص۳۸۱، فی کتاب الصلوٰۃ، باب النهی عن الاشتباک اذا خرج الی المسجد، واحمد، ج۴، ص۲۴۱۔ ملحوظۃ: ولم نجدہ عند النسائی بعد تتبع کثیر۔

کرے ، پھر نماز کے ارادے سے مسجد کی طرف نکلے تو اسے چاہیئے کہ انگلیوں کے درمیان تشبیک نہ کرے کیونکہ وہ حکماً نماز میں ہے " ۔

تشبیک الاصابع

تشبیک کے معنی ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنے کے ہیں ، یہ ہئیت چونکہ خشوع کے منافی ہے اس لئے اس کو مکروہ کہا گیا ہے ، اور جب انسان نماز کے ارادے سے نکل کھڑا ہوتا ہے تو وہ حکماً داخل صلوۃ ہوتا ہے اس لئے اس حالت میں بھی اس کو مکروہ کہا ہے ۔ (۴)

نیز انگلیوں کو ایک دوسرے میں ڈالنے کی نہی اس وجہ سے بھی ہوسکتی ہے کہ اس میں جھگڑوں کے ساتھ ملابست اور ان میں پڑنے کی طرف اشارہ ہے ، چنانچہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتنوں کا ذکر فرمایا تو آپ نے انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کی اور فرمایا کہ لوگوں نے اختلاف کیا اور ایسے ہوگئے ۔ (۵)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ اُبْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْاِخْتِصَارُ فِي الصَّلَاةِ رَاحَةُ أَهْلِ النَّارِ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (٦)

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں اختصار اہل جہنم کے آرام لینے کی صورت ہے " ۔

اختصار فی الصلوۃ کے معانی

اختصار کے کئی معانی بیان کئے گئے ہیں ۔

❶ اس کے ایک معنی وہی "وضع الیدین علی الخاصرتین" کے ہیں ، اور اس کی کراہت

---

(۴) دیکھیے مرقاۃ: ج۲، ص۱۲ ۔

(۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۲، ص۱۵ ۔

(۶) الحدیث اخرجہ البغوی فی شرح السنۃ: ج۲، ص۲۴۷، فی کتاب الصلوۃ، باب ما لا یجوز من العمل فی الصلوۃ ۔

کی وہی چار وجوہ جن کو فصل اول میں "نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الخصر فی الصلوٰۃ" حدیث کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔

❷ اختصار فی الصلوۃ کے دوسرے معنی "الاختصار فی ارکان الصلوٰۃ" کے ہیں، یعنی تعدیل ارکان کو ترک کردینا، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک حرام ہے۔

❸ تیسرے معنی ہیں "الاختصار فی القراءۃ" یعنی اول سورۃ سے یا آخر سورۃ سے ایک یا دو آیتیں پڑھنا، اس کو اگرچہ بعض مشائخ نے مکروہ کہا ہے، لیکن فتوی اس پر ہے کہ یہ بلاکراہت جائز ہے۔

❹ چوتھے معنی ہیں "الاختصار عن قراءۃ آیۃ السجدۃ" یعنی باقی سورۃ کو پڑھا جائے اور آیت سجدہ کو ترک کیا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔

❺ اور اختصار کے پانچویں معنی ہیں "الاتکاء علی العصا" یعنی نماز میں عصا پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا، یہ صلوۃ مکتوبہ میں بغیر عذر کے مکروہ ہے، البتہ صلوۃ نافلہ میں بغیر عذر کے بھی اس کی گنجائش ہے، علی القول الاصح (۷)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُقْتُلُوا الْأَسْوَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ الْحَيَّةَ وَالْعَقْرَبَ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَلِلنَّسَائِيِّ مَعْنَاهُ (۸)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں دو کالوں یعنی سانپ اور بچھو کو قتل کرو"۔

قتل الاسودین فی الصلوٰۃ

بحالت نماز سانپ اور بچھو کو مارنا خواہ بعمل قلیل ہو یا کثیر دونوں جائز ہے، لیکن عمل قلیل کے

(۷) دیکھیے البحر الرائق: ج۲، ص ۲۱۔

(۸) الحدیث اخرجہ الترمذی: ج۱، ص ۸۹، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی قتل الاسودین فی الصلوٰۃ، وابوداود: ج۱، ص ۱۳۲، فی کتاب الصلوٰۃ، باب العمل فی الصلوٰۃ، والنسائی: ج۱، ص ۱۷۸، فی کتاب السہو، باب قتل الحیۃ والعقرب فی الصلوٰۃ، واحمد فی مسندہ: ج۲، ص ۲۳۳

ساتھ قتل مفسد صلوٰۃ نہیں ہے اور عمل کثیر کے ساتھ قتل مفسد ہے ، امام سرخسیؒ نے عمل کثیر کے ساتھ بھی قتل کو غیر مفسد کہا ہے ، لیکن صحیح پہلا قول ہے ، واضح رہے کہ یہاں پر کالے سانپ کی تخصیص تغلیباً کی گئی ہے ، چنانچہ ہر قسم کے سانپوں کا یہی حکم ہے کہ بحالت صلوٰۃ ان کا مارنا جائز ہے ۔ (۹)

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليهِ وسَلَّمَ يُصَلِّي تَطَوُّعًا وَالْبَابُ عَلَيْهِ مُغْلَقٌ فَجِئْتُ فَاسْتَفْتَحْتُ فَمَشَى فَفَتَحَ لِي ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مُصَلَّاهُ وَذَكَرَتْ أَنَّ الْبَابَ كَانَ فِي الْقِبْلَةِ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَرَوَى النَّسَائِيُّ نَحْوَهُ (۱۰)

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں نفل نماز پڑھتے اور دروازہ بند ہوتا تھا، میں آتی اور دروازہ کھلواتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چل کر میرے لئے دروازہ کھولتے ، پھر اپنے مصلے پر واپس تشریف لے جاتے ، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ دروازہ قبلہ کی جانب تھا " ۔

چونکہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بہت تنگ تھا اس لئے صرف ایک دو قدم چلنا ہوتا تھا اور یہ عمل کثیر میں داخل نہیں ہے کہ مفسد صلوٰۃ ہو۔

رہا یہ سوال کہ دروازہ کھولنے کے لئے دو قدم جانا، دروازہ کھولنا اور پھر واپس آنا یہ سب مل کر عمل کثیر ہو ہی جاتا ہے ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام افعال مل کر عمل کثیر تو ہو جاتے ہیں ، لیکن یہ افعال توالی کے ساتھ نہیں ہوتے تھے ، اس لئے ان سے فساد صلوٰۃ لازم نہیں آئے گا۔

وذکرت ان الباب کان فی القبلۃ

یعنی دروازہ چونکہ قبلہ کی طرف تھا اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دروازہ کھولنے کے لئے

---

(۹) دیکھئے مرقاۃ، ج۳، ص ۱۶ ۔

(۱۰) الحدیث اخرجہ الترمذی، ج ۱، ص ۱۳۱، فی ابواب السفر، باب مایجوز من المشی والعمل فی صلوٰۃ التطوع، وابوداؤد: ج ۱، ص ۱۳۳، فی کتاب الصلوٰۃ، باب العمل فی الصلوٰۃ، والنسائی ج ۱، ص ۱۷۸، فی کتاب السہو، باب المشی امام القبلۃ خطا یسیرۃ، واحمد، ج ۶، ص ۳۱ ۔

چلتے تو استقبال قبلہ سے انحراف لازم نہیں آتا تھا۔ (۱۱)

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

٭وعن٭ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَسَا أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ رواه أبو داود وروى الترمذي مع زيادة ونقصان (۱۲)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی نماز میں ریح خارج ہوجائے تو وہ جاکر وضو کرے اور دوبارہ نماز پڑھے"۔

حدث فی الصلوۃ کا حکم

اگر حدث عمداً ہے تب تو اعادہ صلوۃ لازم اور ضروری ہے، اور اگر حدث بلاعمد ہے تب اعادہ کا حکم حنفیہ کے نزدیک استحباب پر مبنی ہے، چونکہ دوسری روایت میں "من اصابہ قیئ او رعاف اوقلس اومذی فلینصرف فلیتوضا ثم لیبن علی صلوتہ وھو فی ذلک لایتکلم" (۱۳) فرمایا گیا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص وضو کرے اور ازسرنو نماز شروع نہ کرے اسی نماز پر بنا کرے تو ہمارے ہاں یہ جائز ہے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حدث عمداً ہو یا بغیر عمد دونوں صورتوں میں امر وجوب کے لئے ہے، یہ حضرات بناء کے قائل نہیں ہیں، اس لئے دونوں صورتوں میں ان کے یہاں اعادۃ صلوۃ لازم اور ضروری ہے۔ (۱۴)

---

(۱۱) دیکھیے مرقاۃ: ج۳، ص ۱۷۔

(۱۲) الحدیث اخرجہ ابوداود: ج۱، ص ۱۴۴، فی کتاب الصلوۃ، باب اذا احدث فی صلوۃ یستقبل، والترمذی: ج۱، ص ۲۲۰، فی ابواب الرضاع، باب ماجاء فی کراھیۃ اتیان النساء فی ادبارھن۔

تنبیہ: کل منھما روی ھذا الحدیث عن علی بن طلق وکذا صاحب المصابیح ولعلہ ھو الصحیح، فان کلام المزی فی تحفۃ الاشراف: ج۷، ص ۴۷۱، وابن الاثیر فی جامع الاصول: ج۷، ص ۱۹۶، عزاہ الی علی بن طلق فلعلہ انقلب اسم الراوی علی المؤلف۔ واللہ اعلم۔

(۱۳) سنن ابن ماجۃ: ص ۸۵، "باب ماجاء فی البناء علی الصلوۃ"۔

(۱۴) دیکھیے مرقاۃ: ج۳، ص ۱۷۔

باب السھو

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ يُصَلِّي جَاءَهُ الشَّيْطَانُ فَلَبَّسَ عَلَيْهِ حَتَّى لَا يَدْرِيَ كَمْ صَلَّى فَإِذَا وَجَدَ ذٰلِكَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۵)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے تو اس کے پاس شیطان آتا ہے اور اسے شک وشبہ میں ڈالتا ہے، یہاں تک کہ اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہے، لہذا جب تم میں سے کسی کو یہ صورت پیش آجائے تو اسے چاہیئے کہ قعدہ اخیرہ میں دو سجدے کرے"۔

تعداد رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہیے؟

نماز کے دوران اگر تعداد رکعات کے بارے میں کسی کو شک ہوجائے، تو ایسی صورت میں کیا کرنا

(۱۵) الحدیث اخرجہ البخاری: ج۱، ص ۱۶۴، فی کتاب التھجد، باب اذا لم یدر کم صلی ثلاثا او اربعا سجد سجدتین وباب السھو فی الفرض والتطوع، ومسلم: ج۱، ص ۲۱۰، فی کتاب المساجد، باب السھو فی الصلوۃ والسجود لہ، والنسائی: ج۱، ص ۱۸۵، فی کتاب السھو، باب التحری، وابوداود: ج۱، ص ۱۴۷ ـ ۱۴۸، فی کتاب الصلوۃ، باب من قال: یتم علی اکبر ظنہ، والترمذی: ج۱، ص ۹۰، فی ابواب الصلوۃ، باب فیمن یشک فی الزیادۃ والنقصان، وابن ماجہ: ص ۸۵، فی کتاب الصلوۃ، فی السھو فی الصلوۃ، باب ما جاء فی سجدتی السھو قبل السلام، ومالک: ص ۸۴، فی کتاب السھو، باب العمل فی السھو، واحمد: ج۲، ص ۲۸۴۔

چاہیئے، اس سلسلہ میں فقہاء کے چار اقوال ہیں۔ (۱۶)

❶ امام شعبیؒ اور امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اعادہ صلوۃ واجب ہے۔

❷ امام حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اس پر فقط سجدہ سہو واجب ہے۔

❸ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ایسی صورت میں بناء علی الاقل واجب ہے، اور جہاں پر قعدہ اخیرہ کا شبہ ہو، وہاں قعدہ کرلیا جائے۔

❹ حضرات حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے، اگر اول مرتبہ میں یہ شک پیش آیا ہے تو استیناف اور اعادہ کا حکم ہے اور اگر اول مرتبہ نہیں بلکہ ثانیاً اور ثالثاً ایسا ہوا ہے تو پھر تحری کا حکم ہے اور تحری کے مطابق عمل کرنے میں اول تو احتیاط ضروری ہے، کہ جس مقام پر قعدہ اخیرہ کا شبہ ہو تو وہاں قعدہ کرلیا جائے اگرچہ اتمام صلوۃ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً ثلث اور اربع میں شک ہوا اور تحری سے ثلاث کی ترجیح معلوم ہوئی تب بھی چونکہ یہاں اربع ہونے کا احتمال ہے اس لئے قعدہ اخیرہ کرلینا چاہیئے اور تحری کے مطابق مزید ایک رکعت پڑھنے کے بعد سلام پھیرنا چاہیئے، نیز دوسری بات یہ ملحوظ رہے کہ تحری کے مطابق عمل کرنے میں بھی سجدہ سہو ضروری ہے۔

اور اگر تحری سے کوئی ایک جانب راجح نہیں ہوتی تب بناء علی الاقل ضروری ہے، اور بناء علی الاقل میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے گا کہ اگر رکعت اور رکعتین میں شک تھا تو رکعت اولی میں بھی قعدہ اخیرہ کیا جائے گا اگر یہ فجر کی نماز ہو، اور رباعی نمازوں میں ثلاث اور اربع میں شک پیش آجانے کی صورت میں بناء علی الاقل کے وقت ثلاث کو اختیار کیا جائے گا اور ثلاث میں بھی قعدہ اخیرہ کیا جائے گا۔

درحقیقت اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف کی بنیاد روایات کے اختلاف پر ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں، اعادہ اور استیناف کے متعلق حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن رجل سہا فی صلوتہ فلم یدر، کم صلی؟ فقال: لیعد صلوتہ ویسجد سجدتین قاعدا" (۱۷)۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے، "عن ابن عمرؓ فی الذی لایدری ثلاثا صلی او اربعا قال: یعید حتی یحفظ" (۱۸)۔

---

(۱۶) دیکھیے معارف السنن، ج۳، ص۴۹۸۔

(۱۷) دیکھیے اعلاء السنن، ج۷، ص ۱۵۴۔۱۵۵۔

(۱۸) دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ ج۲، ص۲۸، "من قال اذا شک فلم یدر کم صلی اعاد"۔

اور دوسرے صحابہ سے بھی اس قسم کی روایات مروی ہیں ، یہ روایات اگرچہ قوت سند کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ پر نہیں ہیں ، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے صالح للاحتجاج ضرور ہیں ۔

ایسے ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح بخاری میں "واذاشک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین" تحری کی تائید میں موجود ہے ۔ (۱۹)

اور بناء علی الاقل کے لئے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، جو اسی باب کی دوسری روایت ہے ، قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اذاشک احدکم فی صلوتہ فلم یدرکم صلی ثلاثاً او اربعاً، فلیطرح الشک، ولیبن علی ما استیقن ۔

ایسے ہی ترمذی میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت ہے، قال: سمعت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: یقول اذا سہا احدکم فی صلوتہ فلم یدر واحدۃ صلی اوثنتین ، فلیبن علی واحدۃ، فان لم یدرثنتین صلی اوثلاثا فلیبن علی ثنتین فان لم یدر ثلاثا صلی او اربعا فلیبن علی ثلاث (۲۰) ۔

امام شعبیؒ اور امام اوزاعیؒ نے اعادۃ صلوۃ والی روایات کو اختیار کیا۔

حضرت حسن بصریؒ نے حضرت ابوھریرۃؓ کی زیر بحث روایت کو ترجیح دی ہے ۔

اور ائمہ ثلاثہؒ بناء علی الاقل والی روایات کو ترجیح دیتے ہیں ، استیناف کی روایات کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں اور تحری کی روایت میں تاویل کرتے ہیں کہ "فلیتحر الصواب" سے مراد "فلیقصد الیقین" ہے اور یہ معنی بناء علی الاقل میں پائے جاتے ہیں ۔

لیکن جیسا کہ ہم عرض کرچکے ہیں کہ استیناف کی روایات بھی قابل استدلال ہیں ، اس لئے ان کو ترک نہیں کیا جائے گا، اور تحری کی روایت میں یہ تاویل بھی خلاف ظاہر ہے اس لئے تحری کے متعارف اور متبادر معنی مراد ہوں گے ۔

جبکہ حضرات حنفیہ تمام روایات پر عمل کرتے ہیں ، چنانچہ استیناف اور اعادۃ صلوۃ کی روایات کو اول مرتبہ شک پیش آنے پر محمول کرتے ہیں ، تحری کی روایت بار بار شک آنے پر محمول ہے ، اور اگر تحری سے کوئی ایک جانب راجح نہیں ہوتی تو پھر بناء علی الاقل والی روایات پر عمل کرتے ہیں ، باقی جہاں تک تعلق ہے حضرت ابوھریرۃؓ کی زیر بحث روایت کا تو چونکہ یہ ساکت اور مجمل ہے ، اس لئے اس کو ناطق اور مفصل

---

(۱۹) صحیح بخاری: ج ۱ ، ص ۵۸ ، "باب التوجہ نحو القبلۃ حیث کان" ۔

(۲۰) ترمذی: ج ۱ ، ص ۹۰ ۔ ۹۱ ، "باب فیمن یشک فی الزیادۃ والنقصان" ۔

روایات پر محمول کیا جائے گا ، اس طرح حنفیہ کے یہاں کسی بھی روایات کا ترک لازم نہیں آتا، بلکہ تمام روایات معمول بہا ہیں اور ان میں بہترین طریقہ سے تطبیق بھی ہوگئی ۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿ وعن ﴾ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعْنَ لَهُ صَلَاتَهُ وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِتْمَامًا لِأَرْبَعٍ كَانَتَا تَرْغِيمًا لِلشَّيْطَانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَرَوَاهُ مَالِكٌ عَنْ عَطَاءٍ مُرْسَلًا ، وَفِي رِوَايَتِهِ شَفَعَهَا بِهَاتَيْنِ السَّجْدَتَيْنِ (۲۱)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کو نماز کے دوران شک ہوجائے اور اسے یہ یاد نہ رہے کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار ، تو وہ اپنا شک دور کرے اور جس عدد پر اسے یقین ہو اس پر بنا کرے اور پھر سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدے کرے ، پس اگر اس نے پانچ رکعتیں پڑھی ہونگی تو یہ پانچ رکعتیں ان دونوں سجدوں کے ذریعہ اس کی نماز کو جفت کردیں گی اور اگر اس نے پوری چار رکعتیں پڑھی ہونگی تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلت کا سبب بنیں گے ۔
اور ایک روایت میں یوں ہے کہ نمازی ان دونوں سجدوں کے ذریعہ پانچ رکعتوں کو جفت کردے گا" ۔

سجدہ سہو بعد السلام اولیٰ ہے یا قبل السلام؟

حضرات فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو بعد السلام اولیٰ اور افضل ہے ، یا قبل

(۲۱) الحدیث اخرجہ مسلم: ج ۱ ، ص ۲۱۱ ، فی کتاب المساجد ، باب من شک فی صلوٰتہ فلم یدر کم صلی فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن ، والنسائی: ج ۱ ، ص ۱۸۳ ـ ۱۸۴ ، فی کتاب السہو ، باب اتمام المصلی علی ماذکر اذاشک ، وابوداود: ج ۱ ، ص ۱۴۷ ، فی کتاب الصلوٰۃ ، باب من قال: یلقی الشک ، وابن ماجہ: ص ۸۴ ـ ۸۵ ، فی کتاب الصلاۃ فی السہو فی الصلوٰۃ ، باب ماجاء فیمن شک فی صلوتہ فرجع الی الیقین ، والموطا: ص ۸۰ ، فی کتاب الصلوٰۃ ، باب اتمام المصلی ماذکر اذاشک فی صلاتہ ، واحمد: ج ۳ ، ص ۸۳ ـ ۸۴ ـ

السلام؟ چنانچہ حضرات حنفیہ مطلقاً بعد السلام کو افضل کہتے ہیں۔

شوافع کے یہاں مطلقاً قبل السلام افضل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سجدہ سہو کا وجوب اگر نماز میں کسی زیادتی کی وجہ سے ہے تو پھر بعد السلام افضل ہے اور اگر نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے ہے تو پھر قبل السلام افضل ہے، اسی کو "الدال بالدال و القاف بالقاف" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جن مواقع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ سہو کرنا منقول ہے ان میں تو حدیث کے مطابق عمل کیا جائے گا، "ان کان فی الحدیث قبل السلام فقبل السلام وان کان فی الحدیث بعد السلام فبعد السلام" اور جن مواقع میں حدیث کے اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل منقول نہیں ہے، وہاں قبل السلام سجدہ کیا جائے گا۔

امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسے موقع میں جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل موجود ہے، تب تو مثل مذہب حنابلہ اسی طریقہ سے جیسے کہ حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل منقول ہے، عمل کیا جائے گا اور اگر کوئی نئی شکل پیش آتی ہے تو پھر مثل مذہب مالکیہ "الدال بالدال والقاف بالقاف" پر عمل کیا جائے گا۔ (۲۲)

روایات میں دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں، قولی بھی اور فعلی بھی، مگر فعلی روایات میں تعارض ہے، کہیں سجدہ قبل السلام مذکور ہے، جیسے فصل اول کی حضرت عبداللہ بن بحینہؓ کی آخری حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بھم الظہر، فقام فی الرکعتین الاولیین لم یجلس، فقام الناس معہ، حتی اذا قضی الصلوٰۃ، وانتظر الناس تسلیمہ، کبر وھو جالس فسجد سجدتین قبل ان یسلم"۔

اسی طرح عمران بن حصینؓ کی فصل ثانی کی پہلی روایت "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بھم فسھا، فسجد سجدتین ثم تشھد، ثم سلم"۔

یہ دونوں روایتیں سجدہ قبل السلام پر دال ہیں۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی فصل اول کی تیسری روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر خمسا، فقیل لہ: ازید فی الصلوٰۃ؟ فقال: وماذاک، قالوا صلیت خمسا، فسجد سجدتین بعد ما سلم"۔

(۲۲) تفصیل مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو، سنن ترمذی: ج ۱، ص ۹۰،۸۹۔

اور ذوالیدین کی حدیث جو فصل ثالث کی پہلی روایت ہے، جس میں "ثم سلم، ثم سجد سجدتین، ثم سلم" فرمایا گیا ہے۔

یہ دونوں سجدہ بعد السلام پر دال ہیں، اس طرح یہ روایات فعلیہ متعارض ہیں، مالکیہ نے اس سے ایک اصول استنباط کیا کہ زیادتی کی صورت میں سجدہ بعد السلام کیا گیا ہے، جیسا کہ حدیث ابن مسعودؓ میں ہے اور نقصان کی صورت میں قبل السلام، جیسا کہ عبداللہ بن بحینہؓ اور عمران بن حصینؓ کی روایات میں ہے، لیکن یہ اصول ذوالیدین کی حدیث میں آکر ٹوٹ جاتا ہے، چونکہ وہاں نقصان کے باوجود سجدہ بعد السلام ہے۔

حضرات شوافع یہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو نماز میں پیش آجانے والے قصور اور کوتاہی کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اختتام صلوٰۃ سے پہلے ادا ہوجائے تاکہ اختتام صلاۃ تکمیل کے ساتھ ہو۔

حنابلہ اور امام اسحاق نے ایک حد تک ظاہر روایات پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے بعد حنابلہ نے شوافع کے مذہب کو ترجیح دی اور امام اسحاق نے مالکیہ کے مذہب کو۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک مطلقاً سجدہ سہو بعد السلام کو ترجیح ہے، چونکہ روایات فعلیہ تو متعارض ہیں مگر قولی حدیث غیر متعارض ہے۔ ابوداود (۲۳) اور ابن ماجہ (۲۴) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت ہے، "لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم" (اللفظ لابی داود)۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش ایک راوی ہے جو ضعیف ہے، لیکن امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن معینؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ اور دوسرے بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اسماعیل بن عیاش کی وہ روایات جو کہ شامی اساتذہ سے منقول ہیں حجت ہیں، البتہ حجازیین سے جو روایات انہوں نے نقل کی ہیں وہ متکلم فیہا ہیں، (۲۵) اور اس حدیث میں ابن عیاش کے استاذ عبیداللہ بن عبید کلاعی شامی ہیں اس لئے یہ روایت حجت ہوگی، اور چونکہ یہ روایت قولی بھی ہے اور ضابطہ کلیہ اور اصول کی شکل میں ہے، اس لئے اس کو ترجیح دی جائیگی۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ روایات فعلیہ جن میں سجدہ قبل السلام مذکور ہے وہ ہمارے یہاں بیان جواز پر محمول ہے اس لئے کہ اختلاف تو صرف افضلیت میں ہے۔

---

(۲۳) ابوداود ج۱ ص ۱۳۸، ۱۴۹ "باب من نسی ان یتشہد وہو جالس"۔

(۲۴) ابن ماجۃ: ص ۸۵ "باب ما جاء فیمن سجدہما بعد السلام"۔

(۲۵) دیکھئے، خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال: ص ۳۵۔

نیز ان روایات میں یہ تاویل بھی ہوسکتی ہے کہ وہاں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہے جو سجدہ سہو کے بعد تشہد ادا کرنے پر اخیر میں ہوتا ہے۔

بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ روایات قولیہ میں بھی سجدہ قبل السلام مذکور ہے، جیسا کہ ابوسعید خدریؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی فصل اول کی روایات میں ہے، تو پھر روایات قولیہ بھی مثل روایات فعلیہ کے متعارض ہوئیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایات خاص سجدہ سہو کے بارے میں وارد نہیں ہوئیں بلکہ ان کا محل ورود مسئلہ شک فی الصلوٰۃ ہے اور حدیث ثوبانؓ صرف سجدہ سہو کے بارے میں فرمائی گئی ہے، اس لئے وہ علیحدہ ہیں اور یہ علیحدہ ہے۔

باقی حضرات شوافع نے جو قیاس پیش کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سجدہ سہو نقصان صلوٰۃ کے لئے جابر ہے اور جس جگہ سہو پیش آتا ہے وہاں سجدہ کرنے کے بجائے اس کو اخیر میں رکھا گیا ہے اس کی یہی مصلحت ہے کہ اگر دوسرا کوئی نقصان اور پیش آجائے تو اس کے لئے بھی یہی سجدہ کافی ہوسکے اس لئے ممکن ہے کہ خود سلام میں سہو ہوجائے اور اس کے لئے سجدہ سہو کی ضرورت پیش آجائے، اس بنا پر سجدہ سہو کو جس طرح اپنی جگہ سے ہٹا کر آخر صلوٰۃ تک موخر کیا گیا ہے اسی طرح سلام سے بھی موخر کرنا چاہیئے۔

سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟

اس کے بعد دوسری بحث یہ ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟ سو اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کے ذمہ سجدہ سہو واجب ہو وہ سجدہ کے بعد فقط سلام پھیرے گا، تشہد نہیں پڑھے گا۔

حسن بصریؒ، عطاءؒ اور طاؤسؒ فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد پڑھا جائے گا اور نہ سلام ہوگا جبکہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے یہاں سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھا جائے گا اور سلام بھی ہوگا۔

البتہ امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق تشہد نہیں پڑھا جائے گا، ایسے ہی امام مالکؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت یوں بھی منقول ہے کہ اگر سجدہ سہو بعد السلام کیا گیا ہے تو تشہد ہوگا اور اگر سجدہ قبل السلام

کیا گیا ہے تو پھر تشہد نہیں ہوگا۔ (۲۶)

بہرحال حضرت عمران بن حصین کی فصل ثانی کی پہلی روایت "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بهم فسها، فسجد سجدتین ثم تشهد، ثم سلم" سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلَاتَيِ الْعَشِيِّ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ قَدْ سَمَّاهَا أَبُو هُرَيْرَةَ وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا قَالَ فَصَلَّى بِنَا رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ فَقَامَ إِلَى خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا كَأَنَّهُ غَضْبَانُ وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ وَوَضَعَ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى وَخَرَجَتْ سَرَعَانُ الْقَوْمِ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلَاةُ وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَهَابَاهُ أَنْ يُكَلِّمَاهُ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طُولٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَسِيتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلَاةُ فَقَالَ لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ فَقَالَ أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالُوا نَعَمْ فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ ثُمَّ سَلَّمَ فَيَقُولُ نُبِّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ ابْنَ حُصَيْنٍ قَالَ ثُمَّ سَلَّمَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَلَفْظُهُ لِلْبُخَارِيِّ وَفِي أُخْرَى لَهُمَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَدَلَ لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ فَقَالَ قَدْ كَانَ بَعْضُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ (۱)

"حضرت ابوهریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ظہر یا عصر کی

(۲۶) دیکھیے، معارف السنن: ج۳، ص۴۹۶۔

(۱) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱، ص ۶۹) فی کتاب الصلوٰۃ، باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیره، ومسلم (ج۱، ص ۲۱۳) فی کتاب المساجد، باب السهو فی الصلوٰۃ والسجود له، والنسائی (ج۱، ص ۱۸۱ - ۱۸۲) فی کتاب السهو، باب مایفعل من سلم من .....

نماز پڑھائی، ابن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے تو اس نماز کا نام بتایا تھا لیکن میں بھول گیا، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آپ نے ہمیں دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیرلیا، پھر اس لکڑی کے سہارے جو مسجد میں عرضاً کھڑی تھی، اس طرح کھڑے ہوگئے گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غضب ناک ہیں، اور اپنا داہنا ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر رکھا اور انگلیوں میں تشبیک فرمائی اور اپنا دایاں رخسار اپنے بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھا۔

جلد باز لوگ مسجد کے دروازوں سے نکلنے لگے اور کہہ رہے تھے کہ نماز میں کمی ہوگئی ہے، قوم میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی موجود تھے، مگر ہیبت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بات نہ کرسکے اور قوم میں ایک شخص تھے جن کے ہاتھ قدرے لمبے تھے اور انہیں ذوالیدین کہا جاتا تھا، انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ بھول گئے یا نماز میں کمی ہوگئی ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں کمی ہوئی ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے مخاطب ہوکر فرمایا کہ کیا ایسا ہی ہے جیسا کہ ذوالیدینؓ کہہ رہے ہیں؟ انہوں نے عرض کیا کہ "جی ہاں" ایسا ہی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہوئے اور جو نماز چھوٹ گئی تھی اسے پڑھا، اور سلام پھیر کر تکبیر کہی اور حسب معمول سجدوں جیسا یا ان سے بھی کچھ طویل سجدہ کیا اور پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہوئے تکبیر کہی اور پھر تکبیر کہہ کر اسی طرح دوسرا سجدہ کیا، اور پھر تکبیر کہہ کر سجدہ سے سر اٹھایا۔

ابن سیرین سے لوگوں نے پوچھا کہ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا؟ انہوں نے فرمایا کہ مجھے عمران بن حصینؓ سے یہ خبر ملی ہے کہ پھر آپ نے سلام پھیر دیا۔

اور صحیحین کی ایک روایت میں یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ذوالیدین کے جواب میں) بجائے "لم انس ولم تقصر" کے یہ فرمایا کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو اس میں سے کچھ بھی نہیں ہوا

اثنتین ناسیاً وتکلم، وابوداود (ج۱، ص ۱۴۴) فی کتاب الصلوٰۃ، باب فی سجدتی السھو، والترمذی (ج۱، ص ۹۱) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکعتین من الظھر والعصر، وابن ماجہ (ص ۸۵) فی کتاب الصلوٰۃ، السھو فی الصلوٰۃ، باب فیمن سلم من اثنتین اوثلث ساھیاً، ومالک فی الموطا (ص ۴۶ ـ ۴۷ ـ ۴۸) فی کتاب الصلوٰۃ، باب مایفعل من سلم من رکعتین ساھیاً، واحمد فی مسندہ (ج۲، ص ۲۳۴ ـ ۲۳۵)۔

واعلم ان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم : کل ذلک لم یکن ... الخ لم نجدہ فی صحیح البخاری، والظاھر ان عزو ھٰذا اللفظ الی البخاری سھو واللفظ فی صحیح مسلم فقط، واللہ اعلم۔

ہے، ذوالیدین نے کہا کہ کچھ تو ضرور ہوا ہے۔"

یہاں پر حضرت ذوالیدین کی یہ روایت سجدہ سہو کے سلسلہ میں پیش کی جارہی ہے، چنانچہ اس حیثیت سے یہ حنفیہ کے لیے حجت اور دلیل ہے کہ اس میں سجدہ سہو بعد السلام مذکور ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ روایت مسئلہ کلام فی الصلوۃ سے بھی متعلق ہے۔

مسئلہ کلام فی الصلوۃ اور اختلاف ائمہ

اس مسئلہ میں اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر نماز میں عمداً کلام کیا جائے اور وہ اصلاح صلوۃ کے لیے نہ ہو تو ایسا کلام مفسد صلوۃ ہے، البتہ صورت مذکورہ کے علاوہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ کے یہاں کلام فی الصلوۃ مطلقاً خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، قلیل ہو یا کثیر، اصلاح صلوۃ کی غرض سے ہو یا اصلاح صلوۃ کے لیے نہ ہو، بہرحال مفسد صلوۃ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر ناسیاً کلام کیا جائے بشرطیکہ طویل نہ ہو تو وہ مفسد صلوۃ نہیں۔

امام مالکؒ اصلاح صلوۃ کے لیے کلام قلیل عمداً کو جائز اور غیر مفسد صلوۃ کہتے ہیں۔

امام احمدؒ سے اس مسئلہ میں جو روایات منقول ہیں ان میں شدید اضطراب اور اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ تین روایات تو ان سے مذاہب ثلاثہ کی طرح منقول ہیں، چوتھی روایت یہ ہے کہ اصلاح صلوۃ کے لیے کلام کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور یہ حکم صرف امام کے ساتھ خاص ہے، اور پانچویں روایت یوں ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ سمجھ کر کلام کیا کہ اس کی نماز پوری ہوچکی ہے حالانکہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تھی تو ایسا کلام مفسد صلوۃ نہیں ہوگا، اور اگر یہ جانتے ہوئے کہ ابھی تک نماز پوری نہیں ہوئی ہے اور پھر کلام کیا تو ایسی صورت میں نماز فاسد ہوجائیگی۔

امام احمدؒ کے بعض اصحاب نے ان کی اس روایت کو ترجیح دی ہے جو امام مالکؒ کے مذہب کے موافق ہے، یعنی کلام قلیل لاصلاح الصلوۃ غیر مفسد ہے۔ (۲)

لیکن امام احمدؒ کا راجح مذہب جس پر اخیر میں ان کی روایت کا استقرار ہوا یہ ہے کہ کلام فی الصلوا

---

(۲) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن (ج ۳، ص ۵۰۵ - ۵۰۸) نیز دیکھیے اوجز المسالک (ج ۲، ص ۱۶۵ - ۱۶۷)۔

مطلقاً مفسد صلوۃ ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ (۲)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

حضرات ائمہ ثلاثہ ذوالیدین کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، ان حضرات کا مدعی یہ ہے کہ کلام فی الصلوۃ کا نسخ مکہ میں ہوا ہے، اور ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابوھریرۃؓ کے اسلام کے بعد پیش آیا ہے جو یقیناً ہجرت کے بعد ۷ھ کے آخر یا اس کے بھی بعد کا ہے، کیونکہ حضرت ابوھریرۃؓ بالاتفاق ۷ھ میں مشرف باسلام ہوئے اور روایات میں تصریح ہے کہ حضرت ابوھریرۃؓ خود اس واقعہ میں موجود تھے۔

پھر حضرات شافعیہ ذوالیدین کے اس واقعہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کلام کیا ہے اس کو نسیان پر حمل کرتے ہوئے جواز الکلام فی الصلوۃ ناسیاً کے قائل ہوئے، امام مالکؒ نے اس کو اصلاح صلوۃ کے لیے سمجھ کر اصلاح صلوۃ کے لیے کلام فی الصلوۃ کی اجازت دی ہے، اور پانچویں روایت کے مطابق امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھ کر کلام فرمایا کہ نماز مکمل ہوچکی ہے اور ذوالیدین کا کلام بھی اسی پر محمول ہے کیونکہ اس وقت یہ احتمال تھا کہ نماز میں کمی ہوئی ہو۔

حنفیہ کے دلائل

حضرات حنفیہ جو مطلقاً کلام فی الصلوۃ کو مفسد کہتے ہیں وہ ذوالیدین کے اس واقعہ کو منسوخ کہتے ہیں اور درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) عن معاویۃ بن الحکم السلمی قال: بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت یرحمک اللہ فرمانی القوم بابصارھم فقلت واثکل امیاہ ماشانکم تنظرون الی فجعلوا یضربون بایدیھم علی افخاذھم، فلما رایتھم یصمتوننی لکنی سکت فلما صلی رسول اللہ

---

(۲) قال الموفق فی "المغنی" (۱ ـ ۷۰۶) وفیہ روایۃ ثانیۃ: "ان الصلوٰۃ تفسد بکل حال" وقال فی روایۃ حرب: "اما من تکلم الیوم اعاد الصلوٰۃ" وھذہ الروایۃ اختیار الخلال، وقال: علی ھذا استقرت الروایات عن ابی عبداللہ ـ ای احمد ـ بعد توقفہ، وھذا مذھب اصحاب الرأی لعموم الاخبار فی منع الکلام اھ وفی "العمدۃ": وقال الحارث بن مسکین: اصحاب مالک کلھم قالوا: کان ھذا اول الاسلام، واما الآن فمن تکلم فیھا اعاد، ....فاتضح ان مذھب ابی حنیفۃ ھو مذھب مالک علی ماحکاہ الحارث بن مسکین، ومذھب احمد علی مااختارہ الخلال، واذن لایکون ادعاء تفرد الشافعی بین الاربعۃ بعیداً، واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن بتغییر یسیر (ج۳، ص ۵۰۵ ـ ۵۰۶)۔

صلی اللہ علیہ وسلم فبابی ہووامی مارایت معلّما قبلہ ولابعدہ احسن تعلیماً منہ فواللہ ماکھرنی ولاضربنی ولاشتمنی ، ثم قال : ان ھذہ الصلوٰۃ لایصلح فیھا شئی من کلام الناس انما ھوالتسبیح والتکبیر وقراءۃ القرآن (۴) ۔

یہ روایت صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نماز میں ہر قسم کا کلام ممنوع ہے ۔

(۲) عن زید بن ارقمؓ قال : کنانتکلم فی الصلوٰۃ یکلّم الرجل صاحبہ وھو الیٰ جنبہ فی الصلوٰۃ حتی نزلت "وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ" فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام (۵) ۔

اس روایت میں کلام قلیل و کثیر ، نسیان و عمد وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے ، مطلقاً کلام کو ممنوع قرار دیا گیا ہے ۔

(۳) عن ابن مسعودؓ قال: کنانسلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیرد علینا السلام حتی قدمنا من ارض الحبشۃ فسلمت علیہ فلم یردہ علیّ فاخذنی ماقرب ومابعد فجلست حتی اذا قضی الصلوٰۃ قال ان اللہ یحدث من امرہ مایشآء وانہ قد احدث من امرہ انّ لایتکلم فی الصلوٰۃ (۶) ۔

(۴) عن ابی امامۃؓ قال کان الناس اذا دخل الرجل المسجد فوجدھم یصلون سال الذی الی جنبہ فیخبرہ بمافاتہ فیقضی ثم یقوم فیصلی معھم حتی اتی معاذیوما فاشاروا الیہ انک قدفاتک کذا وکذا فابی ان یصلی فصلی معھم ثم صلی بعد مافاتہ فذکر ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال احسن معاذ وانتم فافعلوا کما فعل ۔ (۷)

(۵) ایسے ہی حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ کی روایت ہے ، اس میں ہے من نابہ شئی فی صلوٰتہ فلیسبح فانہ اذا سبح التفت الیہ وانما التصفیح للنسآء (۸) ۔

(۶) علامہ سیوطیؒ نے سعید بن منصور کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے ، اس میں ہے عن محمد بن کعب القرظیؒ قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ والناس یتکلمون فی الصلوٰۃ فی

---

(۴) صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۲۰۳) کتاب المساجد، باب تحریم الکلام فی الصلوٰۃ و نسخ ماکان من اباحتہ۔

(۵) صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۲۰۴) کتاب المساجد، باب تحریم الکلام فی الصلوٰۃ و نسخ ماکان من اباحتہ۔

(۶) سنن نسائی (ج۱ ، ص ۱۸۱) کتاب السہو، باب الکلام فی الصلوٰۃ ۔

(۷) مجمع الزوائد (ج۲ ، ص ۸۱) باب الکلام فی الصلوٰۃ والاشارۃ۔

(۸) صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۱۷۹) کتاب الصلوٰۃ، باب تقدیم الجماعۃ من یصلی بھم اذا تاخر الامام ولم یخافوا مفسدۃ بالتقدیم ۔

حوائجھم کمایتکلم اھل الکتاب فی الصلوٰۃ فی حوائجھم حتی نزلت ھذہ الآیۃ "وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ" (۹)

یہ روایات اس امر پر دال ہیں کہ نسخ کلام فی الصلوۃ کا واقعہ مکہ معظمہ میں نہیں بلکہ مدینہ منورہ میں پیش آیا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ نماز میں کسی قسم کا کلام کرنا جائز نہیں، لہذا نماز میں ہر قسم کے کلام کو منسوخ کہا جائے گا اور حدیث ذوالیدین بھی منسوخ ہے۔

حدیث ذوالیدین سے استدلال کرنے والے حضرات اول تو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہوا ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو اس وقت کلام فی الصلوۃ کی ممانعت ہوچکی تھی، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حبشہ سے واپسی مکہ میں ہوئی ہے، اور حدیث ذوالیدین کا واقعہ مدینہ میں پیش آیا ہے، تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث ذوالیدین کا واقعہ کلام فی الصلوۃ کی ممانعت کے بعد کا ہے، لہذا حدیث ذوالیدین تحت النسخ داخل نہیں ہوگی اور اس کو منسوخ نہیں کہا جائے گا۔

لیکن یہ بات کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ مکہ معظمہ سے حبشہ کی طرف دو مرتبہ ہجرت ہوئی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہجرتین میں شریک تھے، پہلی مرتبہ یہ صحابہؓ ہجرت کرکے حبشہ پہنچے اور وہاں پر مقیم ہوگئے، اسی اثناء میں سورہ نجم نازل ہوئی، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تلاوت فرمائی تو اس کا مجمع پر ایسا اثر ہوا کہ آپؐ کے ساتھ مسلمان اور مشرکین سب سجدہ میں گر گئے اس واقعہ سے یہ افواہ پھیل گئی کہ اہل مکہ مسلمان ہوگئے، اس لیے بعض صحابہؓ حبشہ سے لوٹ آئے جب مکہ کے قریب پہنچے تو معلوم ہوا کہ وہ خبر غلط تھی اور مشرکین اپنے حال پر ہیں، اس لیے کچھ لوگ تو راستہ ہی سے واپس لوٹ گئے، لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ چند روز مکہ ٹھہرے اس کے بعد انہوں نے پہلی مرتبہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحابہؓ کے ساتھ دوبارہ حبشہ کی طرف ہجرت فرمائی، اور پھر جب ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت الی المدینہ کی اطلاع ملی تو مدینہ کے لیے روانہ ہوگئے اور جب مدینہ پہنچے اس وقت غزوہ بدر کا واقعہ پیش نہیں آیا تھا اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے اور اسی موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا وہ واقعہ پیش آیا جس کو ہم نے حنفیہ کے دلائل میں پیش کیا تھا "ان اللہ یحدث من امرہ مایشاء وانہ قد احدث من امرہ ان لایتکلم فی الصلوٰۃ" (۱۰) چنانچہ سیر کے

(۹) الخصائص الکبریٰ (ج۲، ص ۲۰۸)۔

(۱۰) دیکھیے معارف السنن (ج۳، ص ۵۰۹ ـ ۵۱۰)۔

جلیل القدر ائمہ ابومعشر نجیح بن عبدالرحمن ، محمد بن عمرواقدی ، موسیٰ بن عقبہ اور ابن الجوزی رحمہم اللہ یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہجرتین میں شریک تھے (۱۱) اور حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ میں خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک روایت قوی اور جید سند کے ساتھ مسند احمد کے حوالہ سے ذکر کی ہے ، اس روایت کی آخر میں ہے "ثم تعجل عبداللّٰہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حتی ادرک بدرا" (۱۲) نیز حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی دوسری مرتبہ واپسی مدینہ منورہ کی طرف ہوئی ہے ، اور یہ واپسی اس وقت ہوئی جب آپؐ غزوہ بدر کی تیاری فرما رہے تھے ، (۱۳) اس سے ثابت ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے رجوع کا واقعہ رجوع الی المدینہ کا ہے اور غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوا ہے ، اس لیے کہا جائے گا کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے پہلے مدینہ منورہ میں ہوا ہے اور حدیث ذوالیدین کا واقعہ اس سے قبل پیش آیا ہے ، لہذا یہ کہنا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حبشہ سے واپس ہوکر مکہ معظمہ آئے تھے اور ان کی حدیث میں منع الکلام فی الصلوٰۃ کا جو واقعہ مذکور ہے وہ مکہ کا ہے ، اس لیے نسخ کلام فی الصلوٰۃ مکہ میں ہوا ہے ، غلط اور خلاف حقیقت ہے ۔

نیز حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ انصاری ہیں ، وہ "کنانتکلم فی الصلوٰۃ" کہتے ہیں اور پھر " حتی نزلت وقوموا للہ قانتین " کو جواز الکلام فی الصلوٰۃ کی غایت بتلاتے ہیں ، اور یہ آیت بالاتفاق مدینہ منورہ میں نازل ہوئی ہے (۱۴) ، تو آخر کیا وجہ ہے کہ مدینہ منورہ کے بجائے مکہ مکرمہ میں نسخ کلام مانا جاتا ہے ۔

حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت میں نہایت کمزور درجہ کی تاویلیں کی گئی ہیں ، مثلاً یہ کہ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ جو یہ فرما رہے ہیں "کنانتکلم" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ "کان قومی یتکلمون"۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کرنے سے پہلے حضرت مصعب بن عمیرؓ جب ہمیں نماز پڑھایا کرتے تھے تو ہم ان کے پیچھے کلام فی الصلوٰۃ کیا کرتے تھے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مصعب بن عمیرؓ کو پہلے ہی سے حضرات صحابہؓ کی تعلیم کے لیے مدینہ منورہ بھیج دیا تھا ، تو جب وہ نماز پڑھایا کرتے تھے تو ان کے پیچھے نماز میں کلام کرنا مراد ہے ۔

---

(۱۱) دیکھیے معارف السنن (ج۳ ، ص ۵۱۱) ۔

(۱۲) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج۲ ، ص ۶۹) ، نیز یہ روایت مستدرک حاکم میں بھی موجود ہے ، دیکھیے فتح الباری (ج۳ ، ص ۴۳) ۔

(۱۳) دیکھیے فتح الباری (ج۳ ، ص ۶۴) ۔

(۱۴) حوالہ ۔

اسی طرح "وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِینَ" کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ آیت اگرچہ مدنی ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نسخ کلام بھی مدینہ منورہ میں ہوا ہو، بلکہ نسخ کلام کا حکم تو پہلے مکہ ہی میں آگیا تھا اور پھر اس کے مؤافق یہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔

لیکن حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی یہی روایت جامع ترمذی میں ان الفاظ کے ساتھ "کنانتکلم خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم... حتی نزلت وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِینَ" مروی ہے"۔(۱۵)
ایک تو "خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے الفاظ پر غور کیجیے، ان الفاظ کے ہوتے ہوئے یہ تاویل کیونکر صحیح ہوگی کہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز میں کلام کرنا مراد ہے، اسی طرح "حتی نزلت" کو "کنانتکلم" کے لیے غایت بتلایا گیا ہے، تو پھر یہ کہنا کہ نسخ کلام پہلے مکہ میں ہوا، اور آیت بعد میں مدینہ میں نازل ہوئی کس طرح درست ہوسکتا ہے۔

نیز طبرانی کی روایت حضرت ابوامامہؓ سے منقول ہے، اس میں کلام فی الصلوۃ کا ذکر ہے اور حضرت معاذؓ کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، یہ دونوں حضرت ابوامامہ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما انصاری ہیں، اور ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں مسلمان ہوئے ہیں (۱۶)، اس لیے یہ دعوی کہ نسخ کلام مکہ میں ہوا ہے، نہ صرف یہ کہ بلادلیل بلکہ خلاف دلیل ہے، اور اس پر جو یہ عمارت قائم کی گئی ہے کہ حدیث ذوالیدین نسخ کلام کے بعد کی ہے، اس لیے نسیاناً یا لاصلاح الصلوۃ کلام کا جواز ثابت ہوگا، وہ عمارت بھی منہدم ہوجائیگی۔

دوسری چیز جس پر ان حضرات نے زور صرف کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حدیث ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کے اسلام قبول کرنے کے بعد کا ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ خود شریک تھے، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی بعض روایات میں کہیں "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" مروی ہے (۱۷)، کہیں "صلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" مذکور ہے (۱۸)، اور ایک

---

(۱۵) جامع ترمذی (ج۱، ص ۹۲) ابواب الصلوۃ، باب فی نسخ الکلام فی الصلوۃ۔

(۱۶) اس پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج۳، ص ۷۴)۔

(۱۷) صحیح مسلم (ج۱، ص ۲۱۳) کتاب المساجد، باب السھو فی الصلوۃ والسجود لہ۔

(۱۸) حوالہ بالا۔

جگہ "بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے الفاظ منقول ہیں (۱۹)، حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ چونکہ غزوہ خیبر کے بعد، ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں (۲۰) اس لیے نسخ کلام اگر مکہ کے بجائے مدینہ میں بھی مان لیا جائے تب بھی حدیث ذوالیدین تحت النسخ داخل نہیں ہوگی اور اسے منسوخ نہیں کہا جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ذوالیدین چونکہ غزوہ بدر میں شہید ہوگئے تھے، وہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کے اسلام تک موجود ہی نہ تھے اس لیے حدیث ذوالیدین کا واقعہ یقیناً غزوہ بدر سے پہلے ہی پیش آیا ہے۔

اس پر ان کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ غزوہ بدر میں جو شہید ہوئے تھے وہ ذوالشمالین تھے، ذوالیدین نہیں تھے ذوالیدین تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت معاویہؓ کے دور تک زندہ رہے اور حضرت معاویہؓ کے دور خلافت میں ان کا انتقال ہوا، اس کے لیے یہ حضرات نہایت کمزور روایات کا سہارا لیتے ہیں (۲۱)۔

ایسے ہی ان کا کہنا ہے کہ ذوالیدین کو اگر غزوہ بدر میں شہید قرار دیا جائے تو پھر ۷ھ میں یا اس کے بھی بعد حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث ذوالیدین کے واقعہ میں شرکت کیونکر درست ہوسکتی ہے؟

نیز ذوالیدین کا نام خرباق بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی سلیم سے ہیں، جبکہ ذوالشمالین کا نام عمیر بن عبد عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہیں، اس لیے یہ دونوں ذوالیدین اور ذوالشمالین علیحدہ علیحدہ شخص ہیں۔

حضرات حنفیہ کی طرف سے اس سلسلہ میں نہایت مضبوط اور معقول جوابات دیے گئے ہیں، سب سے اہم بات یہ ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں، درحقیقت ان کا نام عمیر بن عبد عمرو بن نضلہ بن عمرو بن غبشان بن سلیم ابن مالک بن افصی بن حارثہ بن عمرو بن عامر بن خزاعہ ہے، بعض حضرات نے ان کا نام عبداللہ بھی بتایا ہے، (۲۲) ابو محمد کنیت تھی، خرباق ان کا لقب تھا، (۲۳) چونکہ ان کے ہاتھ لمبے تھے اور یا اس لیے کہ یہ دونوں ہاتھوں سے کام کرتے تھے اس لیے شروع میں ان کو

---

(۱۹) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۴)۔

(۲۰) دیکھیے معارف السنن (ج ۳، ص ۵۱۱)۔

(۲۱) دیکھیے التعلیق الحسن المطبوع مع آثار السنن (ص ۱۸۱ - ۱۸۲)۔

(۲۲) الطبقات الکبریٰ لابن سعد (ج ۳، ص ۱٦۷)۔

(۲۳) التعلیق الحسن المطبوع مع آثار السنن (ص ۱۸۳)۔

ذوالشمالین کہا جاتا تھا، لیکن اس میں ایک قسم کی بدفالی پائی جاتی تھی اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بدل کر ذوالیدین کردیا، اور چونکہ بنو سلیم بنو خزاعہ کی ایک شاخ ہے، جیسا کہ ابھی اوپر مذکور ہوا اس لیے کبھی ان کو سلمی اور کبھی خزاعی کہا جاتا ہے۔ (۲۴)

اس بات پر کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں ایک ہی شخصیت کے نام ہیں متعدد شواہد اور دلائل موجود ہیں۔

❶ اس امر کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ سنن نسائی (۲۵)، دارمی (۲۶)، مسند احمد (۲۷)، اور طحاوی (۲۸) میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں کا اطلاق ایک ہی شخص پر کیا گیا ہے، چنانچہ سنن نسائی کی روایت یوں ہے، نسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسلم فی سجدتین فقال لہ ذوالشمالین اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق ذوالیدین قالوا نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاتم الصلوٰۃ۔

❷ طبرانی اور بزار میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے، اس میں بھی ذوالیدین اور ذوالشمالین کا اطلاق شخص واحد پر کیا گیا ہے۔ (۲۹)

❸ ابن سعد نے طبقات میں لکھا ہے، ذوالیدین ویقال ذوالشمالین (۳۰)، یعنی ذوالیدین کو ذوالشمالین بھی کہا جاتا ہے۔

❹ ابن حبان کتاب الثقات میں فرماتے ہیں ذوالیدین ... وقد یقال لہ ایضاً ذوالشمالین بن عبد عمرو بن نضلۃ الخزاعی۔ (۳۱)

---

(۲۴) دیکھیے معارف السنن (ج۳، ص ۵۲۵ ـ ۵۲۸)۔

(۲۵) سنن نسائی (ج۱، ص ۱۸۱ ـ ۱۸۳) کتاب السہو، باب مایفعل من سلم من اثنتین ناسیا وتکلم۔

(۲۶) سنن دارمی (ج۱، ص ۳۲۰) کتاب الصلوٰۃ، باب سجدۃ السہو من الزیادۃ۔

(۲۷) مسند احمد (ج۲، ص ۲۸۴)۔

(۲۸) طحاوی (ج۱، ص ۳۰۱) کتاب الصلوٰۃ، باب الکلام فی الصلوٰۃ لمایحدث فیہا من السہو۔

(۲۹) دیکھیے مجمع الزوائد (ج۲، ص ۱۵۲) باب السہو فی الصلوٰۃ۔

(۳۰) الطبقات الکبری لابن سعد (ج۳، ص ۱٦۷)۔

(۳۱) کتاب الثقات (ج۳، ص ۱۲۰)۔

❺ علامہ ابن الاثیر نے بھی جامع الاصول میں ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں کو ایک قرار دیا ہے۔ (۳۲)

❻ ابوعبداللہ محمد بن یحیی عدنی اپنی مسند میں فرماتے ہیں، ابومحمد الخزاعی ذوالیدین احد اجدادنا وھو ذوالشمالین۔ (۳۳)

❼ مبرد نے "کامل" میں لکھا ہے، ذوالیدین ھوذو الشمالین کان یسمی بھما جمیعاً۔ (۳۴)

❽ علامہ محمد طاہر نے بھی "المغنی" میں ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں کو شخص واحد قرار دیا ہے۔ (۳۵)

ان دلائل سے معلوم ہوا کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں ایک ہی شخصیت کے نام ہیں، اور ساتھ ساتھ یہ بھی طے شدہ بات ہے اور اس پر تمام محدثین اور اہل سیر کا اتفاق ہے کہ ذوالشمالین غزوہ بدر میں شہید ہوگئے تھے، لہذا ذوالیدین بھی غزوہ بدر میں شہید قرار دیئے جائیں گے (۳۶) اس بنا پر ذوالیدین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تک زندہ ماننا اور حضرت ابوہریرۃؓ کو حدیث ذوالیدین کے واقعہ میں شریک قرار دینا درست نہ ہوگا، اور یہ کہا جائے گا کہ جب ذوالیدین غزوہ بدر میں شہید ہوگئے تو یقیناً حدیث ذوالیدین کا واقعہ اس سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام چونکہ مدینہ میں غزوہ بدر کے موقع پر ہوچکا تھا اس لیے حدیث ذوالیدین منسوخ ہوگی اور اس پر عمل جائز نہیں ہوگا۔

اور جہاں تک تعلق ہے صحیح مسلم میں ان روایات کا جن میں حضرت ابوہریرۃؓ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "صلی بنا" اور "صلی لنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" جن سے بظاہر واقعۂ ذوالیدین میں حضرت ابوہریرۃؓ کی شرکت معلوم ہوتی ہے، تو اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ یہاں متکلم مع الغیر کے صیغہ سے جماعت المسلمین مراد ہیں، خود حضرت ابوہریرۃؓ اس وقت اس واقعہ میں موجود نہیں تھے، "صلی بنا" کے معنی ہیں "صلی بالمسلمین" اور کلام عرب میں اس طرح کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ (۳۷)

---

(۳۲) دیکھیے التعلیق الحسن (ص ۱۸۳)۔

(۳۳) التعلیق الحسن (ص ۱۷۹)۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

(۳۵) المغنی (ص ۷۷)۔

(۳۶) دیکھیے التعلیق الحسن (ص ۱۷۹)۔ (۳۷) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن (ج ۳، ص ۵۱۲ ۔ ۵۱۵)۔

❶ نزال بن سبرہ تابعی ہیں، لیکن وہ فرماتے ہیں، "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم ... الخ" یہاں ظاہر ہے کہ "قال لنا" سے "قال لقومنا" مراد ہے، خود نزال اس میں داخل نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی ہے۔

❷ حضرت طاؤسؒ کا قول ہے، فرماتے ہیں، "قدم علینا معاذ بن جبلؓ فلم یاخذ من الخضراوات شیئاً" یہاں بھی "قدم علینا" سے "قدم بلدنا" یا "قومنا" مراد ہے خود طاؤس اس وقت موجود نہیں تھے، کیونکہ حضرت معاذ بن جبلؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یمن آئے تھے اس وقت حضرت طاؤسؒ پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔

❸ ایسے ہی حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں، "خطبنا عتبۃ بن غزوان" حالانکہ حسن بصریؒ اس خطبہ میں موجود نہیں تھے۔ (۳۸)

اس پر امام بیہقیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے (۳۹) کہ اول تو یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، اور اس کے علاوہ صحیح مسلم میں ایک روایت ایسی ہے کہ اس میں بالکل کوئی تاویل نہیں ہوسکتی، چنانچہ وہ روایت یوں ہے "عن ابی ہریرۃؓ قال بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ بنفس نفیس اس وقت اس واقعہ میں موجود تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صرف یحیی بن کثیر نے واحد متکلم کا صیغہ نقل کیا ہے، اور کسی روایت سے اس کی تائید نہیں ہوتی، چونکہ یحیی بن کثیر مدلس ہیں اور یہ روایت انہوں نے عنعنہ کے طریق سے نقل کی ہے، اس لیے یہ قابل قبول نہیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ یحیی بن کثیر سے روایت کرنے والے علی بن مبارک اور حرب بن شداد بھی ہیں اور انہوں نے واحد متکلم کا صیغہ نقل نہیں کیا ہے، صرف شیبان بن عبدالرحمن نے یحیی سے واحد متکلم کا صیغہ نقل کیا ہے اور کوئی ان کا متابع موجود نہیں ہے، لہٰذا شیبان متفرد ہیں اور تمام معتبر راویوں کے خلاف نقل کرتے ہیں اس لیے کہا جائے گا کہ یا تو انہیں وہم ہوگیا ہے اور یا یہ روایت بالمعنی کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے "صلی لنا" اور "صلی بنا" کے صیغوں کو دیکھ کر یہ سمجھا کہ حضرت ابوہریرۃؓ اس واقعہ میں شریک تھے اور پھر روایت بالمعنی کرتے ہوئے "بینا انا اصلی" روایت کردیا جو صحیح نہیں ہے۔ (۴۰)

---

(۳۸) شرح معانی الآثار (ج ۱، ص ۳۰۴ ـ ۳۰۵)۔

(۳۹) دیکھیے التعلیق الحسن (ص ۱۸۴)۔

(۴۰) دیکھیے معارف السنن (ج ۳، ص ۵۱۷ ـ ۵۱۸)۔

نیز جب قوی دلائل سے ثابت ہوگیا اور خود ذوالیدین کے پوتے ابو محمد خزاعی (جو اپنے خاندان سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ واقف ہوسکتے ہیں.) نے تسلیم کرلیا ہے کہ ذوالیدین ہی ذوالشمالین تھے اور ذوالشمالین بالاتفاق غزوہ بدر میں شہید ہوچکے ہیں تو اب ایک کمزور روایت کی بنا پر جو تمام معتبر روایات کے خلاف ہے کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ ذوالیدین غزوہ بدر کے بعد زندہ رہے اور حضرت ابوہریرۃؓ کی ان سے ملاقات ہوئی۔

حدیث ذوالیدین کے جواب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں کئی وجوہ سے اضطراب واقع ہے، اس لیے یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

❶ چنانچہ ایک اضطراب وقت کے بارے میں ہے، صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ یہ واقعہ ظہر کا تھا، (۴۱) بعض روایات میں اس کو صلوۃ العصر کا واقعہ بتلایا ہے (۴۲)، بعض روایات میں "صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدی صلوتی العشی" مذکور ہے (۴۳)، بعض روایات میں "احدی صلوتی العشی اما الظہر واما العصر" کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں، (۴۴) بعض روایات میں "احدی صلوتی العشی" کے الفاظ ذکر ہوئے ہیں اور خود حضرت ابوہریرۃؓ تعیین صلوۃ کے بارے میں فرما رہے ہیں "ولکنی نسیت" (۴۵) اور بعض روایات میں ہے کہ محمد بن سیرین فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرۃؓ نے تو متعین کرکے

---

(۴۱) صحیح بخاری (ج۲، ص ۸۹۴) باب مایجوز من ذکر الناس نحو قولہم الطویل والقصیر، صحیح مسلم (ج۱، ص ۲۱۴) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۴۲) صحیح مسلم (ج۱، ص ۲۱۴) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۴۳) صحیح بخاری (ج۱، ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدتی السہو۔

(۴۴) صحیح مسلم (ج۱، ص ۲۱۳) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۴۵) سنن نسائی (ج۱، ص ۱۸۱) باب مایفعل من سلم من اثنتین ناسیا وتکلم، قال شیخ الاسلام العلامۃ شبیر احمد العثمانی رحمہ اللہ وظنی ان الشک لیس من ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، وما فی روایۃ النسائی من طریق ابن عون عن محمد بن سیرین قال قال ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدی صلوتی العشی قال قال ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ ولکنی نسیت، فقولہ "لکنی نسیت" مقولۃ قال الاولی و مقولۃ قال الثانیۃ الضمیر المحذوف وتقدیر الکلام "قال ابن سیرین قالہا (ای عینہا) ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ ولکنی نسیت" وہذا یوافق ما عندالبخاری فی باب تشبیک الاصابع فی المسجد من الطریق المذکور ای من طریق ابن عون عن محمد بن سیرین سماہا ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ ولکنی نسیت، فالشک من ابن سیرین۔ انتہی، فتح الملہم (ج۲، ص ۱۳۱۔ ۱۳۲)۔

بتایا تھا کہ کونسی نماز تھی ، ظہر کی تھی یا عصر کی، لیکن میں اس کو بھول گیا۔ (۴۶)

❷ دوسرا اضطراب عدد رکعات کے بارے میں ہے چنانچہ صحیحین کی روایت میں ہے کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیرا (۴۷) جبکہ صحیح مسلم میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے اس میں ہے کہ آپ نے تین رکعت پر سلام پھیرا (۴۸) ۔

❸ تیسرا اضطراب مقام تکلم اور اس بارے میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سہواً سلام پھیرنے کے بعد کہاں کھڑے ہوئے ، صحیحین کی روایت میں ہے ؛ "ثم سلم ثم قام الیٰ خشبة فی مقدم المسجد فوضع یدہ علیھا" (۴۹) اور دوسری ایک صحیح روایت میں مذکور ہے ، "ثم قام فدخل الحجرة" (۵۰) ۔

❹ چوتھا اضطراب سجدہ سہو کے بارے میں ہے ، یعنی بقیہ نماز ادا کرنے کے بعد آپ نے سجدہ سہو کیا یا نہیں ؟ صحیحین کی روایت میں سجدہ سہو کرنا مذکور ہے (۵۱) جبکہ ابوداود (۵۲) وغیرہ (۵۳) کی روایت میں سجدہ سہو کی نفی مذکور ہے ۔

لہذا ان اضطرابات شدیدہ کے ہوتے ہوئے یہ روایت کیونکر قابل استدلال ہوسکتی ہے ؟ خصوصاً جبکہ اس کے مقابلہ میں ممانعت کلام فی الصلوۃ کے بارے میں آیت قرآنی اور روایات صحیحہ اور صریحہ موجود ہیں ۔

---

(۴۶) صحیح بخاری (ج۱ ، ص ۶۹) باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیرہ۔

(۴۷) صحیح بخاری (ج۱ ، ص ۱۶۴) باب من لم یتشھد فی سجدتی السھو، صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۲۱۴) باب السھو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۴۸) صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۲۱۴) باب السھو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۴۹) صحیح بخاری (ج۱ ، ص ۱۶۴) (واللفظ لہ) باب یکبر فی سجدتی السھو، صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۲۱۴) باب السھو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۵۰) صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۲۱۴) باب السھو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۵۱) صحیح بخاری (ج۱ ، ص ۱۶۳) باب اذا سلم فی رکعتین او فی ثلث فسجد سجدتین ... صحیح مسلم (ج۱ ، ص ۲۱۳) باب السھو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۵۲) ابوداود (ج۱ ، ص ۱۴۵) باب فی سجدتی السھو۔

(۵۳) سنن نسائی (ج۱ ، ص ۱۸۳) ذکر الاختلاف علیٰ ابی ھریرةؓ فی السجدتین ۔

ایسے ہی امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے کہ جو واقعہ حدیث ذوالیدین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا بعینہ یہی واقعہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کے دور خلافت میں پیش آیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اعادہ اور استیناف کیا، حالانکہ حدیث ذوالیدین کے واقعہ میں جیسا کہ صحیحین کی روایات میں ہے (۵۴)، حضرت عمر رضی اللہ عنہ موجود تھے، تو اگر یہ کلام مفسد صلوٰۃ نہ تھا تو پھر حضرت عمرؓ نے اعادہ کیوں کیا؟ پھر حضرت عمرؓ کا یہ عمل حضرات صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں تھا مگر اس پر کسی نے انکار نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صحابہؓ کے نزدیک کلام فی الصلوٰۃ مفسد صلوٰۃ ہے اور حدیث ذوالیدین منسوخ ہو چکی ہے۔ (۵۵)

نیز حدیث ذوالیدین میں صرف کلام فی الصلوٰۃ ہی مذکور نہیں، بلکہ آپ کا خشبہ معروضہ تک جانا اور بعض روایات کے مطابق حجرے میں داخل ہونا اور واپس آنا، نیز بعض جلد باز لوگوں کا مسجد کے دروازوں سے نکلنا یہ سب چیزیں مذکور ہیں، اور ان سے انحراف صدر عن القبلہ، تتابع مشی اور عمل کثیر کا تحقق ہو ہی جاتا ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی یہ مفسد صلوٰۃ ہیں، تو پھر ان کے مذہب کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بناء علی الرکعتین کی کیا توجیہ ہوگی؟ اگر وہ حدیث ذوالیدین سے کلام کے جواز پر استدلال کرتے ہیں تو پھر ان امور کا جواز بھی تسلیم کرنا چاہیے۔

حضرات شوافع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" (۵۶) سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی ناسیاً کلام کرے تو وہ معاف ہے، لہٰذا کہا جائے گا کہ ناسیاً کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" سے حکم اخروی مقصود ہے، کہ خطا اور نسیاں کی صورت میں گناہ اور مواخذہ نہیں ہوگا، حکم دنیوی کی نفی مقصود نہیں ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قتل خطا میں بالاتفاق دیت واجب ہوتی ہے، ایسے ہی نماز میں بھول کر ترک واجب سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، لہٰذا حضرات شوافع کا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

نیز اس حدیث سے ان کا استدلال اس لیے بھی صحیح نہیں ہے کہ اس میں قلیل اور کثیر کا کوئی

---

(۵۴) صحیح بخاری (ج۱، ص ۶۹) باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیرہ، صحیح مسلم (ج۱، ص ۲۱۳) باب السهو فی الصلوٰۃ والسجودلہ۔

(۵۵) شرح معانی الآثار (ج۱، ص ۳۰۳)۔

(۵۶) دیکھیے تلخیص الحبیر (ج۱، ص ۲۸۱ ـ ۲۸۲)۔

فرق نہیں ہے جبکہ حضرات شوافع قلیل اور کثیر کے درمیان فرق کے قائل ہیں کہ کلام قلیل مفسد صلوٰۃ نہیں اور کثیر مفسد ہے۔

اسی طرح یہ حضرات کلام فی الصلوٰۃ ناسیاً کو اکل فی الصوم ناسیاً پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اکل ناسیاً مفسد صوم نہیں ہے اسی طرح کلام ناسیاً بھی مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، ایک تو اس لیے کہ اکل فی الصوم ناسیاً کے غیر مفسد ہونے کے لیے نص صریح موجود ہے، جبکہ کلام فی الصلوٰۃ ناسیاً میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے۔

ایسے ہی ہئیت صلوٰۃ مذکّر ہے، اس لیے یہاں نسیاں کا اعتبار نہیں ہوگا، اور فساد صلوٰۃ کا حکم لگایا جائے گا، برخلاف صوم کے کہ وہاں پر کوئی مذکّر موجود نہیں ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اکل فی الصوم ناسیاً میں قلیل اور کثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں صورتوں میں روزہ نہیں ٹوٹتا، جبکہ کلام طویل بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے، لہٰذا یہ قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب سجود القرآن

وجوب سجدہ

سجدہ تلاوت کے بارے میں پہلا اختلاف حضرات فقہاء کا اس میں ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ وجوب کے قائل ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت ہے اور امام احمد بن حنبلؒ سے ایک روایت وجوب کی بھی منقول ہے۔

حنفیہ کا استدلال آیات قرآنیہ اور احادیث سے ہے (۱)۔

چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ آیات سجدہ تین قسم کی ہیں، بعض وہ آیات ہیں جن میں صراحۃ صیغہ امر موجود ہے جیسے "وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" اور بعض وہ آیات ہیں جن میں کفار کے اعراض اور ناک بھوں چڑھانے کا ذکر ہے جیسے "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوْا وَمَا الرَّحْمٰنُ اَنَسْجُدُ لِمَا تَاْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوْرًا" (۲) اور بعض وہ آیات ہیں جن میں حضرات انبیاء علیہم السلام کے فعل سجود کی حکایت کی گئی ہے جیسے "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ o فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ وَاِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَزُلْفٰى وَحُسْنَ مَاٰبٍ" (۳)

بہرحال اگر صیغہ امر ہے تو امتثال واجب ہے اور اگر فعل انبیاء علیہم السلام کا ذکر ہے تو ان کی اقتداء و اتباع واجب ہے اور اگر کفار کے اعراض کا ذکر ہے تو ان کی مخالفت بھی واجب ہے اس لیے سجدہ تلاوت کو بہرحال واجب کہا جائے گا (۴) اس کی وجہ یہ ہے کہ امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے اور انبیاء کی اتباع آیت قرآنی سے واجب ہے "فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ" اسی طرح کفار کی مخالفت بھی نص صریح سے واجب ہے "وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا"۔

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۲۵۔

(۲) سورۃ الفرقان، آیت/۶۰۔

(۳) سورۃ ص: آیت/۲۴-۲۵۔

(۴) دیکھیے فتح القدیر: ۱/۴۶۶ باب سجود التلاوۃ۔

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ ان آیات کی دلالت سجدہ کے وجوب پر، چونکہ قطعی نہیں ظنی ہے اس لیے حنفیہ وجوب کے قائل ہیں فرضیت کے قائل نہیں کیونکہ اثبات فرضیت کے لیے قطعی الثبوت قطعی الدلالت نص کی ضرورت ہے (۵)۔ نیز صحیح مسلم میں حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے فرماتے ہیں۔

"إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدم السَّجْدَةَ اعتزلَ الشَّيْطٰنُ يَبْكِي يَقُولُ يَاوَيلَهُ أُمِرَ ابنُ آدم بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ وأُمِرْتُ بِالسُّجُودِ فَأَبَيْتُ فَلِيَ النَّار" (٦)

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان کے قول کو نقل کیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی حکیم غیر حکیم کی کسی بات کی حکایت کرے اور اس پر نکیر نہ کرے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ بات صحیح ہے لہذا اس حکایت کے مطابق حدیث اس بات پر دلیل ہوگی کہ ابن آدم سجدہ پر مامور ہے اور ظاہر ہے کہ امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے (۷) جس پر قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ترک سجدہ کی وجہ سے لوگوں کی مذمت بیان کی ہے جیسا کہ ارشاد ہے "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ"* اور ظاہر ہے کہ ترک واجب کی وجہ سے وہ لوگ مذمت کے مستحق ہوسکتے ہیں ترک سنت کی وجہ سے نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا آیات سجدہ کو تلاوت کرنا مذکور ہے اور اس کے ساتھ سجدہ کا بیان نہیں بلکہ راوی نے سجدہ کرنے کی نفی کی ہے۔

ایسی روایات کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور علی الفور سجدہ نہ کرنے سے بالکلیہ نفی لازم نہیں آتی، ہوسکتا ہے اس وقت کسی عذر کی وجہ سے سجدہ نہ کیا ہو بعد میں ادائیگی کی گئی ہو (۸)۔

دوسرے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے منبر پر آیت سجدہ تلاوت کی اور پھر اتر کر سجدہ کیا لوگوں نے بھی سجدہ کیا پھر دوسرے جمعہ میں جب آیت سجدہ کی تلاوت کی تو لوگوں نے سجدہ کرنے کی تیاری کی آپ نے فرمایا۔ "إِنَّهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْنَا إِلَّا أَنْ

---

(۵) بحوالہ بالا۔

(٦) الحدیث اخرجہ الامام مسلم فی صحیحہ کتاب الایمان: ۱/۶۱ باب اطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاۃ۔

(۷) تفصیل کے لیے دیکھیے: بذل المجہود: ۷/۱۹۷ باب تفریع ابواب السجود۔ ومعارف السنن: ۵/۵۷ باب ماجاء فی سجود القرآن۔

(۸) دیکھیے فتح القدیر: ۱/۳٦٦ باب سجود التلاوۃ۔ * سورۃ الانشقاق: آیت/۲۱۔

نَشَاءَ فَلَمْ یَسْجُدْ وَلَمْ یَسْجُدُوا" (۹)

چنانچہ اس اثر میں تصریح ہے کہ آپ نے سجدہ میں تخییر ثابت کی اور ظاہر ہے کہ واجب میں تخییر نہیں بلکہ عمل ضروری ہے اور پھر آپ نے بھی سجدہ نہین کیا اور قوم نے بھی نہیں کیا۔

حضرت کشمیریؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت عمر کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لیے ہمارے اوپر صرف اور صرف سجدہ واجب نہیں بلکہ سجدہ کے بجائے رکوع اور صرف انحناء وایماء بھی کافی ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شاگرد حضرت عبدالرحمان سلمی کا یہی عمل منقول ہے "اِنَّهٗ كَانَ يَقْرَأُ السَّجْدَةَ وَهُوَ يَمْشِيْ فَيُوْمِيْ بِرَأْسِهٖ اِيْمَاءً" کہ وہ چلتے چلتے آیت سجدہ پڑھتے تھے اور سجدے کے لیے سر کے اشارے پر اکتفاء کرتے تھے۔

چنانچہ امام رازیؒ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مسلک ذکر کیا ہے کہ سجدہ کے بجائے رکوع پر اکتفاء کرنا جائز ہے اور استدلال اس آیت کریمہ سے ہے "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ" اور اس کی تخصیص بھی نماز کے ساتھ لازم نہیں (۱۰)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت عمر کا مطلب "نفس وجوب" سے انکار نہیں بلکہ "وجوب علی الفور" سے انکار ہے، چنانچہ پہلی دفعہ آیت سجدہ تلاوت کرکے فوراً سجدہ کیا اور دوسری دفعہ آیت کے بعد فوراً فرمایا "اِنَّهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْنَا الخ" یا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر جماعت کے ساتھ سجدے کے وجوب سے انکار فرمارہے ہیں "اَیْ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْنَا بِصُوْرَةِ الْجَمَاعَةِ" (۱۱)

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَجَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّجْمِ وَسَجَدَ مَعَهُ الْمُسْلِمُوْنَ وَالْمُشْرِكُوْنَ وَالْجِنُّ وَالْاِنْسُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۲)

(۹) الحدیث اخرجہ الامام البخاری فی صحیحہ: ۱۴۷/۱ باب من رای ان اللہ عزوجل لم یوجب السجود والترمذی فی سننہ: ۱۲۷/۱ باب ماجاء من لم یسجد فیہ۔

(۱۰) دیکھیے معارف السنن: ۵/۷۵۔ والبسط فی مصنف ابن ابی شیبۃ: ۲/۲ کتاب الصلاۃ۔ (۱۱) المعارف: ۵/۷۶

(۱۲) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۳۶/۱۔ فی باب سجود المسلمین مع المشرکین۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم میں سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسلمانوں، مشرکوں، جنات اور تمام لوگوں نے سجدہ کیا۔

اس روایت میں ہے کہ سورہ نجم کی اس آیت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سب مسلمانوں اور مشرکوں نے اور تمام جن وانس نے سجدہ کیا، اسی طرح فصل ثالث کی پہلی روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم کی تلاوت فرمائی اور اس میں سجدہ تلاوت ادا کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سب حاضرین مجلس "مؤمنین ومشرکین" نے سجدہ کیا بجز ایک قریشی بوڑھے کے جس نے زمین سے ایک مٹھی خاک اٹھا کر پیشانی سے لگائی اور کہا کہ میرے لیے یہ کافی ہے، حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ پھر میں نے اس شخص کو حالت کفر میں مرا ہوا دیکھا۔

اس بوڑھے کا نام امیۃ بن خلف ہے اور بعض روایات کے مطابق ابی بن خلف ہے (۱۳)۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمانوں کو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع میں سجدہ کرنا تھا ہی مشرکین پر بھی اللہ تعالی کی طرف سے ایسی حالت غالب ہوگئی کہ وہ سب سجدے میں گر پڑے، اگرچہ کفر کی وجہ سے سجدہ کا ثواب نہیں تھا لیکن یہ ایک اثر چھوڑ گیا کہ بعد میں ان سب کو اسلام اور ایمان کی توفیق ہوگئی صرف وہ آدمی کفر پر مرا جس نے سجدہ سے گریز کیا تھا (۱۴)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سورت کی ابتدا میں حق تعالی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف بیان فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نفسانی خواہش سے باتیں نہیں بناتے بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نری وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غایت قرب کو ذکر کیا گیا ہے "ثُمَّ دَنٰی فَتَدَلّٰی فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی" اور اس کے بعد فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کے بڑے بڑے عجائبات دیکھے تو ان نعم جلیلہ پر شکر ادا کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا ساتھ ساتھ مسلمان بھی سجدہ میں گر گئے اور مشرکین نے جب اپنے آلہۃ اور اصنام لات، عزیٰ اور مناۃ کا نام سنا تو وہ بھی سجدہ میں چلے گئے (۱۵)۔

شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: میرے نزدیک حدیث کی تاویل یہ ہے کہ اللہ

(۱۳) دیکھیے الطیبی: ۱۱/۳۔

(۱۴) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲۱۵/۱ کتاب الصلاۃ، باب سجود التلاوۃ۔

(۱۵) دیکھیے الطیبی: ۵/۳-۶۔

بزرگ و برتر کی طرف سے حق اس وقت ایسا غالب ہوگیا تھا کہ سوائے فرمانبرداری اور خضوع کے کسی کے لیے کوئی چارہ کار نہیں تھا اس لیے سب کے سب سجدہ میں گئے گویا کہ تکوینی طور پر سب سے سجدہ کرایا گیا اور بعد میں جب اپنی طبیعت کی طرف واپس آئے تو بعض نے اسلام اور بعض نے کفر اختیار کیا اور جس بوڑھے نے سنگدلی اور قلبی مہر کی قوت کی وجہ سے سجدہ نہیں کیا صرف پیشانی تک مٹی اٹھائی اس کا عذاب بھی مقدر ہوا کہ بدر میں کفر پر مرا۔

اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے جس وقت سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدہ کرتے تھے یہاں تک کہ زیادہ بھیڑ کی وجہ سے کبھی سجدہ کرنا مشکل ہوجاتا تھا لیکن بعد میں رؤساء قریش، ولید بن مغیرۃ، ابوجہل وغیرہ نے لوگوں کو اپنے آباء کا دین چھوڑنے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے منع کیا (١٦)۔

بعض حضرات نے مشرکین کے سجدہ کے بارے میں ایک قصہ نقل کیا ہے جو کہ مختلف طریقوں سے مروی ہے۔

وہ یہ کہ مکہ میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم کی تلاوت کی اور اس آیت پر پہنچے "اَفَرَءَیْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰی وَمَنٰوۃَ الثَّالِثَۃَ الْاُخْرٰی" تو شیطان نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر ان کلمات کا القاء کیا "تلک الغرانیق العلی وان شفاعتھن لترتجی" اور مشرکین نے کہا کہ اس سے پہلے تو کبھی ہمارے آلہ کا تذکرہ خیر سے نہیں ہوا اس لیے خوشی کی وجہ سے سجدہ کیا۔

اور اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِیٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓی اَلْقَی الشَّیْطٰنُ فِیْٓ اُمْنِیَّتِہٖ" (١٧)۔

لیکن اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں، حضرات متقدمین نے سرے سے اس قصہ ہی کو بے اصل قرار دیا ہے، حضرت محمد بن اسحاق بن خزیمہ سے اس قصہ کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا "انھا من وَضْعِ الزَّنَادِقَۃِ" اور اس کے متعلق مستقل کتاب تصنیف کی۔

اسی طرح امام بیہقی فرماتے ہیں: "ھٰذِہِ الْقِصَّۃُ غَیْرُ ثَابِتَۃٍ مِنْ جِھَۃِ النَّقْلِ" اور اس کے رواۃ کو مطعون اور ناقابل استدلال بتایا ہے (١٨)۔

---

(١٦) حاشیۃ بذل المجہود: ٧/٢٠٧- باب من رای فیھا سجودا۔

(١٧) سورۃ الحج: آیت/٥٢۔

(١٨) دیکھیے الطیبی: ٣/٦۔

خلاصہ یہ کہ یہ قصہ اگرچہ مختلف طرق سے مروی ہے لیکن ضعف سند اور انقطاع اور اضطراب روایات کی وجہ سے غیر معتبر بلکہ مردود ہے، چنانچہ ابوبکر بن العربی فرماتے ہیں: "رِوَايَاتٌ كَثِيرَةٌ بَاطِلَةٌ لَا أَصْلَ لَهَا" اور شیخ ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں: "حضرۃُ الرِّسالۃِ بَرِيئَةٌ مِنْ مِثْلِ هٰذِهِ الرِّوَايَةِ" (۱۹)

عقلی اعتبار سے بھی القاء شیطانی کا قائل ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو الٰہ کہنا اور اس کی مدح کرنا کفر ہے جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور نہ ہی شیطان کے تسلط سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کی طرف صحیح ہے (۲۰)۔

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَجَدْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ وَاقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ (۲۱)

حضرت ابوھریرۃؓ فرماتے ہیں: کہ ہم نے سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سورہ انشقاق اور سورہ علق میں سجدہ کیا۔

مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟

"سورہ حجرات سے لے کر آخر تک تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورہ حجرات تا بروج طوال مفصل اور سورہ بروج تا سورہ قدر اوساط مفصل اور بینہ تا سورہ ناس قصار مفصل کہلاتی ہیں"۔

سجدہ تلاوت کے متعلق دوسرا اختلاف یہ ہے کہ مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ مفصل کے تینوں سجدات کے قائل ہیں اور امام مالک مفصل میں کوئی سجدہ نہیں مانتے اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اس روایت کے بعد دوسرے نمبر پر مذکور ہے اور اس میں ارشاد ہے "قَرَأْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّجْمِ فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا" چونکہ سورہ نجم مفصل میں داخل ہے اس لیے مفصل میں سجدہ نہ ہونے پر یہ روایت دلیل ہے۔

دوسری دلیل فصل ثانی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے "إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْجُدْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمُفَصَّلِ مُنْذُ تَحَوَّلَ إِلَى الْمَدِينَةِ" اس روایت میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد مفصل میں سجدہ نہیں ہوا ہے۔

---

(۱۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے بذل المجہود: ۷/۲۰۸-۲۰۹ باب من رای فیہا سجودا۔

(۲۰) وابسط فی التفسیر الکبیر للفخر الرازی: ۲۳/۵۰۔

(۲۱) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ ۱/۲۱۵ کتاب الصلاۃ باب سجود التلاوۃ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے ہے جس میں تصریح ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سورہ "إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" اور "إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" میں سجدہ کیا۔

اسی طرح فصل اول کی پہلی روایت میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم میں سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مومنین اور مشرکین، جن اور انس سب نے سجدہ کیا (۲۲)۔

اس کے علاوہ فصل ثانی کی پہلی روایت میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے "أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَجْدَةً فِي الْقُرْآنِ، مِنْهَا ثَلَاثٌ فِي الْمُفَصَّلِ وَفِي سُورَةِ الْحَجِّ سَجْدَتَيْنِ"

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "اَلْعَزَائِمُ أَرْبَعٌ الٓمٓ تَنْزِيل وحٰمٓ السَّجْدَةَ وَالنَّجْمُ وَاقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ" (۲۳) ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔

امام مالک کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم حضرت زید بن ثابت کی روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لیے کہ حضرت ابن عباس کی روایت سے معلوم ہوا کہ سورہ نجم میں سجدہ ہوا ہے، تنہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ تمام حاضرین نے بھی سجدہ کیا۔

اور علی الفور سجدہ نہ کرنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وضوء نہ ہو یا وقت مکروہ یا کسی اور مانع کی وجہ سے نہ کیا ہو (۲۴)۔

امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت زید امام تھے انھوں نے سجدہ نہیں کیا تو ان کی اتباع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سجدہ نہیں کیا، مطلب یہ ہے کہ حضرت زید تالی تھے اور انھوں نے سجدہ نہیں کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سجدہ نہیں کیا (۲۵)۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوھریرۃ کی روایت میں تصریح ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدہ کیا اور حضرت ابوھریرۃ متاخر الاسلام ہیں ہجرت کے بعد اسلام لائے ہیں (۲۶)۔

---

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح القدیر: ۱/۴۶۶ باب سجود التلاوۃ والمعارف ۵۸/۵۔

(۲۳) الاثر اخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ: ۳/۳۳۶ رقم الحدیث ۵۸۶۳۔

(۲۴) دیکھیے المرقاۃ: ۳/۴۴۔

(۲۵) دیکھیے بذل المجہود: ۷/۲۰۵ باب من لم یر السجود فی المفصل۔

(۲۶) دیکھیے المرقاۃ: ۳/۴۷۔

نیز حضرت ابوھریرۃ کی روایت مثبت ہے اور ابن عباس کی روایت نافی ہے اور سنداً بھی حضرت ابوھریرۃ کی روایت اصح اور اقوی ہے لہذا ترجیح مثبت اور اقوی کو ہوگی (۲۷) ۔

﴿ وعن ﴾ اُبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَجْدَةُ صٓ لَيْسَ مِنْ عَزَائِمِ السُّجُودِ وَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْجُدُ فِيهَا وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ مُجَاهِدٌ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ أَأَسْجُدُ فِي صٓ فَقَرَأَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ حَتَّى أَتَى فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ فَقَالَ نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّنْ أُمِرَ أَنْ يَقْتَدِيَ بِهِمْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: کہ سورہ ص کا سجدہ بہت تاکیدی سجدوں میں سے نہیں اور میں نے سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سورۃ میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا۔ ایک اور روایت میں حضرت مجاھد نے حضرت ابن عباس سے پوچھا کہ کیا میں سورہ ص میں سجدہ کروں ؟ حضرت ابن عباس نے یہ آیت "وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ" سے "فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" تک پڑھی اور فرمایا کہ تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی انھی لوگوں میں سے ہیں جنھیں پہلے نبیوں کی اتباع کا حکم تھا (۲۸) ۔

سجود تلاوت کی تعداد

حنفیہ اور شافعیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم میں کل سجدہائے تلاوت چودہ ہیں ، البتہ تعیین میں اختلاف ہے اور سجدہ تلاوت کے متعلق یہ تیسرا اختلاف ہے ، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ "حج" میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ ہے اور سورہ "حج" میں صرف ایک سجدہ ہے ۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک سجدہائے تلاوت کل پندرہ ہیں دو سجدے سورہ "حج" میں ہیں جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے اور سورہ "ص" میں بھی سجدہ ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے ۔

اور امام مالک کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ، مفصل کے تین سجدوں کے وہ قائل نہیں ہیں (۲۹) ۔

(۲۷) دیکھیے لمعات التنقیح: ۲۶۲/۳ ۔

(۲۸) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۳۶/۱ کتاب الصلاۃ باب سجدۃ ص ۔

(۲۹) دیکھیے معارف السنن: ۵/ ۵۸ باب ما جاء فی سجود القرآن ۔

سورہ "حج" کے متعلق دوسری روایت میں بحث ہوگی یہاں سورہ "ص" کے بارے میں تفصیل ہے۔

امام شافعی کا استدلال حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "سجدۃ ص لَيْسَ مِنْ عَزَائِمِ السُّجُوْدِ" (۳۰) "سورہ "ص" کا سجدہ تاکیدی سجدوں میں سے نہیں"۔

"عزائم" عزیمۃ کی جمع ہے جو دراصل "عَقْدُ الْقَلْبِ عَلَى الشَّيْءِ" دل کے ارادے کو کسی چیز پر جمانے کے معنی میں مستعمل ہے، پھر ہر ضروری اور فیصلہ شدہ چیز کے لیے استعمال ہونے لگا ہے اور فقہاء کرام کی اصطلاح میں جو حکم بالاصالۃ ثابت ہوتا ہے اس کو عزیمت کہتے ہیں جیسے وجوب صلوات خمسہ (۳۱)، البتہ لفظ "عزیمت" فرض کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے بنسبت سنت کے اس لیے احناف کے نزدیک حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ "ص" فرائض میں سے نہیں بلکہ واجبات میں سے ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک سجدۃ التلاوۃ چونکہ سنت ہی ہوتا ہے اس لیے مطلب یہ ہوا کہ سجدہ "ص" سجدات تلاوت میں سے نہیں بلکہ سجدہ شکر ہے (*) گویا کہ حضرات شوافع کے نزدیک چونکہ سجدہ "ص" سے عزیمت کی نفی کی گئی ہے اس لیے سجدہ "ص" واجب نہیں۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے البتہ عزائم السجود میں سے نہ ہونے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے (۳۲) جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ ہی کی "فصل ثالث کی آخری روایت" ہے جس میں ارشاد ہے "سَجَدَهَا دَاوُدُ تَوْبَةً وَنَسْجُدُهَا شُكْرًا"۔

گویا کہ نفس وجوب کا انکار نہیں بلکہ حضرت مجاھد رحمۃ اللہ علیہ نے جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنھما سے "ص" کے سجدہ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے آیت کی تلاوت کی "وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ" اور جب "فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" تک پہنچے، تو کہنے لگے "نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّنْ أُمِرَ أَنْ يَقْتَدِيَ بِهِمْ"۔

"یعنی تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی انہی لوگوں میں سے ہیں جنھیں پہلے نبیوں کی اتباع کا حکم تھا"۔

(۳۰) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۳۶/۱ کتاب الصلاۃ باب سجدۃ ص۔

(۳۱) المرقاۃ: ۳۴/۳۔

(*) نفس المرجع۔

(۳۲) دیکھیے بذل المجہود: ۱۹۹/۲ باب تفریع ابواب السجود۔

حضرت ابن عباسؓ کا یہ جواب حکیمانہ اسلوب پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے تو تمھیں بطریق اولی پیروی کرنی چاہیے (۳۳)۔

اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اقتداء کا حکم ہے جس سے سجدہ کا وجوب ظاہر ہے تو امت کے حق میں سجدہ کا وجوب بطریق اولی ہوگا۔

دوسرا استدلال شوافع کا ان روایات سے ہے جن میں سورہ "ص" کے سجدہ کے بارے میں ارشاد ہے "انما ھی توبۃ نبی" "الاھی توبۃ نبی" وغیرہ اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت داود علیہ السلام نے بطور توبہ یہ سجدہ کیا ہے لہذا ہم پر یہ سجدہ واجب نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ان روایات میں بھی اس بات کا ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا۔

ثانیاً یہ کہ بہت سی آیات سجدہ میں حضرات انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام کے سجدہ کرنے کو بطور حکایت ذکر کیا گیا ہے اور وہاں بالاتفاق سجدہ ہے تو پھر یہاں پر سجدہ کا نہ ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔ "إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ" (۳۴) "بیشک جو لوگ "فرشتے" تیرے رب کے پاس ہیں وہ اس کی عبادت سے تکبر اور انکار نہیں کرتے اور اس کی پاکی بیان کرتے ہیں اور اس کو سجدہ کرتے ہیں" یہاں پر ملائکہ کا سجدہ مذکور ہے۔

اسی طرح "إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا" "جن لوگوں کو قرآن سے پہلے علم دیا گیا تھا یہ قرآن جب ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو ٹھوڑیوں کے بل سجدے میں گر پڑتے ہیں" (۳۵) اس آیت میں بھی فعل سجود کی حکایت کی گئی ہے اور بالاتفاق یہاں سجدہ ہے تو سورہ "ص" میں بھی سجدہ کی حکایت ہے اس لیے "ص" میں بھی سجدہ ہوگا، نیز حضرت عمر فاروق اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سورہ "ص" میں سجدہ کرنا منقول ہے (۳۶)۔

---

(۳۳) دیکھیے الطیبی: ۳/۷۔

(۳۴) سورۃ الاعراف: ۲۰۶

(۳۵) سورۃ بنی اسرائیل: ۱۰۷۔

(۳۶) دیکھیے مصنف عبدالرزاق باب کم فی القرآن من سجدۃ: ۳/۳۳۶، و ۳۳۸ رقم الحدیث ۵۸۶۲ و ۵۸۷۲۔

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَجْدَةً فِي الْقُرْآنِ مِنْهَا ثَلَاثٌ فِي الْمُفَصَّلِ وَفِي سُورَةِ الْحَجِّ سَجْدَتَيْنِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۳۷)۔

حضرت عمرو بن العاص فرماتے ہیں: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قرآن میں پندرہ سجدے پڑھائے ان میں سے تین تو مفصل کی سورتوں میں ہیں اور دو سجدے سورہ حج میں

سورہ حج میں ایک سجدہ ہے یا دو؟

چوتھا اختلاف سجدہ تلاوت کے بارے میں یہ ہے کہ سجدہ تلاوت سورہ حج میں ایک ہے یا دو؟

چنانچہ امام شافعی، امام احمد، عبداللہ بن المبارک وغیرھم رحمۃ اللہ علیھم دو سجدوں کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، حسن بصری، سعید المسیب وغیرھم رحمۃ اللہ علیھم کے یہاں سورہ حج کا پہلا سجدہ سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ سجدہ صلاتیہ ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ دوسرے سجدے کا ذکر امر بالرکوع کے ساتھ مقرون اور متصل ہے اور تتبع و استقراء سے ثابت ہے کہ قرآن کریم میں جہاں امر بالرکوع کے ساتھ امر بالسجود مقرون و متصل واقع ہو وہاں سجود سے مراد وہ سجدہ ہوتا ہے جو نماز کا رکن ہے۔ جیسے "واسجدی وا رکعی" (۳۸)۔

حضرات شوافع اور حنابلہ کا استدلال اسی روایت اور اس کے بعد حضرت عقبۃ بن عامر کی روایت سے ہے۔

پہلے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، حضرت عمرو بن العاص سے نقل

---

(۳۷) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲/ ۵۸ باب تفریع ابواب السجود، رقم الحدیث ۱۴۰۱، وابن ماجہ فی سننہ: /۳۳۵ باب عدد سجود القرآن، وجدت لفظھما "اقراہ" بضمیر الغائب لابضمیر المتکلم۔

(۳۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/ ۲۷۔

کرنے والے عبداللہ بن منین الکلابی اور اس سے نقل کرنے والے حارث بن سعید المصری دونوں مجہول ہیں، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں، دوسرے یہ کہ سجدہ ثانیہ سجدہ تلاوت نہیں بلکہ سجدہ صلاتیہ ہے (۳۹) اور روایات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت ابن عباسؓ کا اثر یہ منقول ہے "عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ فِیْ سُجُوْدِ الْحَجِّ، اَلْاَوَّلُ عَزِیْمَۃٌ وَّالْاٰخِرُ تَعْلِیْمٌ" (۴۰)۔

اسی طرح ابوحمزہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابن عباسؓ سے یوں نقل فرماتے ہیں: "قَالَ فِی الْحَجِّ سَجْدَۃٌ"۔
خلاصہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ سے دونوں قسم کی روایتیں منقول ہیں اور یہ تصریح بھی ہے کہ سجدہ اولی عزیمت ہے اور سجدہ ثانیہ تعلیم ہے۔

امام ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ پہلا سجدہ وہ ہے جو تلاوت کے وقت واجب ہوتا ہے اور دوسرے مقام پر اگرچہ سجود کا ذکر ہے لیکن اس سے سجدہ تلاوت مراد نہیں بلکہ وہ نماز کی تعلیم کے لیے فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز میں جس طرح رکوع ہے اسی طرح سجود بھی ہے اور ان کے ذریعہ سے نماز کی تعلیم صحیح ہے اور یہی قرآن کریم کا اسلوب بھی ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے اور جہاں دونوں جمع ہوں وہاں سجدہ تلاوت نہیں بلکہ سجدہ صلاتیہ ہے جو کہ نماز کا رکن ہے (۴۱)۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "کان ابن عباس لایری فی سورۃ الحج الاسجدۃ واحدۃ الاولٰی" (۴۲) اور سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہی ہے کہ اس میں رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: "یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا وَاعْبُدُوْا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَیْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" (۴۳)

اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرمارہے ہیں: "هٰذَا حَدِیْثٌ لَیْسَ اِسْنَادُهٗ بِالْقَوِیِّ" وجہ ضعف یہ ہے کہ روایت کا مدار ابن لہیعہ پر ہے جو بالاتفاق ضعیف ہیں۔

البتہ چونکہ مسلک شافعی پر بھی متعدد آثار سے استدلال ہے اس لیے محققین حنفیہ نے دوسرے مقام پر بھی سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے اور حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ اگر

---

(۳۹) نفحات التنقیح: ۳/۲۶۰ و بذل المجہود ۷/۲۰۱ کتاب الصلاۃ [illegible]

(۴۰) الاثر اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۲۳۹ باب سجود التلاوۃ۔

(۴۱) دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق الصبیح ۲/۲۷۔

(۴۲) الاثر اخرجہ الامام محمد فی موطاہ ص ۱۵۲ باب سجود القرآن۔

(۴۳) سورۃ الحج آیت/۷۷۔

آدمی نماز میں نہیں تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کرلینا چاہیے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کرنا چاہیے اور اس رکوع سے سجدہ تلاوت کی نیت کرے تاکہ اختلاف سے بچے اور تمام ائمہ کی رائے کے مطابق عمل ہوجائے (۴۴)۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

باب اوقات النہی

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَتَحَرّٰى أَحَدُكُمْ فَيُصَلِّيَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَا عِنْدَ غُرُوبِهَا، وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ إِذَا طَلَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ فَدَعُوا الصَّلَاةَ حَتّٰى تَبْرُزَ وَإِذَا غَابَ حَاجِبُ الشَّمْسِ فَدَعُوا الصَّلَاةَ حَتّٰى تَغِيبَ وَلَا تَحَيَّنُوا بِصَلَاتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبَهَا فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ(۴۵)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کہ تم میں سے کوئی شخص آفتاب کے نکلنے اور ڈوبنے کے وقت نماز پڑھنے کا قصد نہ کرے، ایک اور روایت میں ارشاد ہے "کہ جب سورج کا کنارہ نکل آئے تو نماز چھوڑ دو یہاں تک کہ سورج خوب ظاہر ہوجائے یعنی ایک نیزہ کے بقدر بلند ہوجائے، نیز جب سورج کا کنارہ ڈوب جائے تو نماز چھوڑ دو یہاں تک کہ بالکل غروب ہوجائے اور آفتاب کے طلوع ہونے اور غروب ہونے کے وقت نماز پڑھنے کا ارادہ نہ کرو اس لیے کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔

---

(۴۴) دیکھیے معارف السنن: ۵/۸۳۔

(۴۵) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۸۲ باب لاتتحری الصلاۃ قبل غروب الشمس، ومسلم فی صحیحہ: ۱/۵٦٤ کتاب صلاۃ المسافرین باب الاوقات التی نہی عن الصلاۃ فیہا رقم الحدیث ۸۲۸۔

علامہ تورپشتیؒ فرماتے ہیں (۴۶) کہ "تحری" یہاں قصد کے معنی میں مستعمل ہے "ای لایقصد" جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: "فَاُولٰٓئِکَ تَحَرَّوْا رَشَدًا"

"وَلَاتَحَیَّنُوْا"

اصل میں "لاتتحینّوا" تھا ایک تاء محذوف ہے اور "تحیین الشیء" کے معنی ہیں یعنی کسی شی کے لیے کوئی حین اور وقت متعین کرنا، یہاں مقصد اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے سے ممانعت ہے یعنی طلوع آفتاب اور غروب آفتاب کا وقت نماز کے لیے مقرر نہ کرو (۴۷)۔

اوقات مکروھہ

اوقات مکروھہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقات ثلاثہ یعنی طلوع، استواء اور غروب اور دوسرے نماز عصر اور نماز فجر کے بعد کے اوقات، اس باب کی اکثر روایات میں اوقات ثلاثہ طلوع، استواء اور غروب میں نماز پڑھنے کی ممانعت کا ذکر ہے، جیسا کہ ابن عمر، عقبۃ بن عامر، عمرو بن عبسہ اور عبداللہ صنابحی رضی اللہ عنہم وغیرہ کی روایات میں مذکور ہے اور بعض روایات میں بعدالفجر اور بعدالعصر بھی نماز کی ممانعت مذکور ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک پہلی قسم یعنی اوقات ثلاثہ میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرائض ہوں یا نوافل، ذوات الاسباب یا غیر ذوات الاسباب، البتہ عصر یومہ کا استثناء ہے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اوقات ثلثہ میں فرائض فائتہ کی قضاء جائز ہے اور نوافل کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں اور امام مالک و امام احمد کے ہاں نوافل جائز نہیں البتہ امام احمد نے "رکعتی الطواف" کا استثناء کیا ہے (۴۸)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اوقات مکروھہ میں غیرذوات الاسباب نوافل کا پڑھنا بالاجماع مکروہ ہے، البتہ ذوات الاسباب نوافل کے بارے میں اختلاف ہے اور ذوات الاسباب سے مراد وہ نوافل ہیں جن کا سبب اختیار عبد کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو جیسے تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، صلاۃ شکر، کسوف وغیرہ۔

اوقات مکروھہ کی دوسری قسم بعد الفجر اور بعدالعصر کے بارے میں بھی ائمہ ثلاثہ کا مذہب وہی ہے

---

(۴۶) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/ ۲۹۔

(۴۷) دیکھیے الطیبی: ۳/ ۱۴۔

(۴۸) دیکھیے فتح الباری: ۲/ ۵۹ باب الصلاۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک بعد الفجر اور بعد العصر فرائض کا ادا کرنا تو جائز ہے لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیرذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔ پھر حنفیہ کے نزدیک یہ کراہت تمام ازمنۃ اور تمام امکنہ کو شامل ہے یعنی ہر دن ہر جگہ میں ان اوقات مخصوصہ مکروھہ کے اندر نماز پڑھنا مکروہ اور ناجائز ہے۔

جبکہ امام شافعی اور امام ابویوسف کے نزدیک جمعہ کا دن اس نہی سے مستثنی ہے بلکہ جمعہ کے دن ہر قسم کے نوافل ذوات الاسباب وغیرذوات الاسباب سب کا پڑھنا جائز ہے۔

نیز امام شافعی کے نزدیک حرم مکہ بھی اس سے مستثنی ہے وہاں بھی ان اوقات میں ہر قسم کے نوافل پڑھ سکتے ہیں (۴۹)۔

شافعیہ کا استدلال ایک تو ان روایات کے عموم سے ہے جن میں تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے اور ان میں اوقات مکروھہ یا غیرمکروھہ کی کوئی تفصیل نہیں مطلق ہیں، نیز مکہ کی تخصیص کے لیے جبیر بن مطعمؓ کی فصل ثانی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ارشاد ہے: "يَابَنِيْ عَبْدِ مَنَافٍ لَاتَمْنَعُوْا أَحَدًا طَافَ بِهٰذَا الْبَيْتِ وَصَلّٰى أَيَّةَ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْنَهَارٍ"

اس روایت میں تصریح ہے کہ جس وقت بھی لیل و نہار میں سے کوئی نماز پڑھنا چاہیے اس کو نہ روکیں (۵۰)۔

اسی طرح فصل ثالث میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: لَاصَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتّٰى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَلَابَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰى تَغْرُبَ الشَّمْسُ إِلَّابِمَكَّةَ إِلَّابِمَكَّةَ إِلَّابِمَكَّةَ" (۵۱)۔

جمعہ کی تخصیص کے لیے ان حضرات کا استدلال حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ اور حضرت قتادۃ رضی اللہ عنہ کی روایات سے بھی ہے جو فصل ثانی کی آخر میں مذکور ہیں، دونوں روایتوں میں وقت زوال میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی لیکن "الا یوم الجمعۃ" کے استثناء کے ساتھ۔

اور حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں اوقات مکروھہ کے اندر نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور وہ نہی مطلق ہے، فرائض و نوافل سب کو شامل ہے۔

یہ روایات صحیح بھی ہیں اور کثیر بھی ہیں بلکہ اوقات ثلاثہ کے حق میں تو متواتر ہیں، جیسا کہ

---

(۴۹) دیکھیے بدائع الصنائع: ۲۹۶/۱ فصل وامابیان مایکرہ من التطوع۔

(۵۰) دیکھیے لمعات التنقیح: ۲۶۳/۳۔

(۵۱) لمعات التنقیح: ۲۶۶/۳۔

علامہ ابن بطال، امام طحاوی، ابن عبدالبر وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے اس کی تصریح کی ہے (۵۲)۔

صحت روایات اور کثرت روایات کے اعتبار سے مسلک حنفی راجح ہے کیونکہ روایات نہی سنداً اقوی اور اصح ہیں۔

احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نہی پر عمل کیا جائے اس لیے کہ محرم اور مبیح کے تعارض میں ترجیح محرم کو ہوتی ہے (۵۳)۔

حنفیہ کی طرف سے تحیۃ المسجد والوضوء وغیرہ روایات کا جواب یہ ہے کہ روایات نہی سے یہ روایات مخصوص ہیں، اوقات مکروہہ کے علاوہ دیگر اوقات میں تحیۃ المسجد والوضوء وغیرہ کا حکم ہے عام نہیں۔

اور جبیر بن مطعمؓ کی روایت کا جواب علامہ تورپشتی نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کا تعلق وقت مکروہ اور غیرمکروہ میں نماز پڑھنے سے نہیں بلکہ حدیث کا اصل محمل شان ورود سے معلوم ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ بطون قریش مسجد حرام کے اطراف میں چاروں طرف آباد تھے اور ہر ایک بطن کا اپنا اپنا دروازہ مخصوص تھا جو اسی کی طرف منسوب ہوتا تھا، کوئی باب بنی شیبہ، کوئی باب بنی مخزوم، کوئی باب بنی سہم اور کوئی باب بنی جمح کہلاتا تھا۔ اور زمانہ جاہلیت میں ان لوگوں کا قاعدہ یہ تھا کہ رات کے وقت اس دروازہ کو بند کردیا کرتے تھے، اس طریقے سے باہر سے آنے والوں کو داخل ہونے سے روکتے تھے اور وہ محروم ہوتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کی ہدایت فرمائی کہ اللہ کے گھر پر اپنی اجارہ داری قائم نہ کرو کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں کو اُن کی عبادت گاہ سے روکو، گویا کہ ان لوگوں کے اس جاہلانہ رسم و رواج کی تردید مقصود ہے، اس کا منشا ہرگز یہ نہیں کہ اوقات مکروہہ میں نماز کی اجازت دی جارہی ہے (۵۴) اور تخصیص مکہ کے لیے حضرت ابوذر کی روایت کا جواب علامہ ابن الہمام نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے، انقطاع، ضعف اور اضطراب کی وجہ سے (۵۵)۔

جمعہ کے استثناء پر حضرت ابوھریرۃ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بھی ضعیف ہے خود حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "وَفِي سَنَدِهٖ مَقَالٌ" لہذا یہ احادیث نہی کا معارضہ نہیں کرسکتی (۵۶)۔

(۵۲) دیکھیے معارف السنن: ۱۲۱/۲ باب ماجاء فی کراھیۃ الصلاۃ بعد العصر۔
(۵۳) دیکھیے لمعات التنقیح: ۲۶۴/۳۔
(۵۴) دیکھیے التعلیق: ۳۲/۲۔
(۵۵) دیکھیے فتح القدیر: ۲۰۴/۱ فصل فی الاوقات التی تکرہ فیہا الصلاۃ۔
(۵۶) دیکھیے المرقاۃ: ۴۸/۳۔

اور حضرت ابوقتادۃ رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ خود مشکوۃ میں امام ابوداود کا تبصرہ مذکور ہے کہ روایت منقطع ہے، ابوالخلیل کا سماع ابوقتادۃ سے ثابت نہیں "أَبُو الْخَلِيلِ لَمْ يَلْقَ أَبَا قَتَادَةَ"

اوقات مکروھہ میں جنازے کا حکم

عام حالات میں اوقات مکروہ میں نماز جنازہ بھی مکروہ ہے لیکن اگر ان اوقات مکروہ میں جنازہ تیار ہو جائے تو پھر تاخیر کیے بغیر اس پر نماز پڑھی جائیگی چنانچہ فصل اول میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں ارشاد ہے "ثَلٰثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ أَوْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا..."۔

نیز فتح القدیر میں علامہ ابن الھمام فرماتے ہیں: "إِذَا حَضَرَتِ الْجَنَازَةُ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ فَالْأَفْضَلُ أَنْ يُصَلِّيَ وَلَا يُؤَخِّرَهَا" (۵۷)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ كُرَيْبٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَالْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ الْأَزْهَرِ أَرْسَلُوهُ إِلٰى عَائِشَةَ فَقَالُوا اقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلَامَ وَسَلْهَا عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ قَالَ فَدَخَلْتُ عَلٰى عَائِشَةَ فَبَلَّغْتُهَا مَا أَرْسَلُونِي فَقَالَتْ سَلْ أُمَّ سَلَمَةَ فَخَرَجْتُ إِلَيْهِمْ فَرَدُّونِي إِلٰى أُمِّ سَلَمَةَ فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهٰى عَنْهُمَا ثُمَّ رَأَيْتُهُ يُصَلِّيهِمَا ثُمَّ دَخَلَ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ الْجَارِيَةَ فَقُلْتُ قُولِي لَهُ تَقُولُ أُمُّ سَلَمَةَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ سَمِعْتُكَ تَنْهٰى عَنْ هَاتَيْنِ وَأَرَاكَ تُصَلِّيهِمَا قَالَ يَا ابْنَةَ أَبِي أُمَيَّةَ سَأَلْتِ عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَإِنَّهُ أَتَانِي نَاسٌ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ فَشَغَلُونِي عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ فَهُمَا هَاتَانِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

حضرت کریب رضی اللہ عنہ (حضرت ابن عباس کے خادم) راوی ہیں کہ حضرت ابن عباس،

---

(۵۷) دیکھیے فتح القدیر: ۲۳۲/۱۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۸۳/۱ باب مایصلی بعد العصر من الفوائت نحوھا و مسلم فی صحیحہ: ۲۷۷/۱ کتاب فضائل القرآن، باب الاوقات التی نھی عن الصلاۃ فیھا واللفظ لمسلم۔

سور ابن مخرمہ اور عبد الرحمن ابن ازہر رضی اللہ عنہم نے انہیں (یعنی کریب کو) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا اور ان سے ان تینوں نے کہا کہ ہماری طرف سے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں سلام پیش کرکے ان سے عصر کے بعد دو رکعت نماز کے بارے میں پوچھنا، کریب کہتے ہیں کہ "میں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان تینوں نے جس پیغام کو پہنچانے کے لیے مجھے بھیجا تھا میں نے وہ پیغام ان تک پہنچادیا۔"

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ "حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا (کے پاس جاؤ اور ان) سے پوچھو" میں (یہ جواب سن کر) ان تینوں صحابہ کے پاس لوٹ آیا، انہوں نے مجھے پھر حضرت ام سلمہؓ کے پاس بھیجا، حضرت ام سلمہؓ نے (میرا سوال سن کر) فرمایا کہ "میں نے سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ ان دونوں رکعتوں کے پڑھنے سے منع فرمایا کرتے تھے پھر میں نے (ایک دن) دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں رکعتوں کو پڑھتے ہیں، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم (ان دونوں رکعتوں کو مسجد میں پڑھ کر گھر میں یا باہر صحن میں پڑھ کر مکان کے اندرونی حصہ میں داخل ہوئے تو میں نے خادمہ کو آپ کی خدمت میں بھیجا اور اس سے کہا کہ تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جاکر کہو کہ ام سلمہ کہتی ہے کہ یارسول اللہ! میں نے آپ سے سنا کہ آپ ان دونوں رکعتوں (کے پڑھنے) سے منع فرماتے تھے اور اب میں نے آپ کو وہ دو رکعتیں پڑھتے دیکھا ہے (اس کی کیا وجہ ہے)؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (خادمہ سے کہا (کہ ام سلمہ سے جاکر کہو کہ) ابو امیہ کی بیٹی! تم نے عصر کے بعد دو رکعتوں کے پڑھنے کے بارے میں پوچھا ہے، صورت حال یہ ہے کہ قبیلہ عبد القیس کے کچھ لوگ (اسلامی تعلیمات اور دینی احکام سیکھنے کی غرض سے) میرے پاس آئے تھے، چنانچہ (انہیں دینی احکامات بتانے کی مشغولیت میں) ظہر کے بعد کی میری دونوں رکعتیں رہ گئی تھیں انہیں کو میں نے عصر کے بعد پڑھا ہے۔

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز کے بعد نوافل پڑھنے سے منع فرمایا تھا اور خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتین بعد العصر ادا فرمائی تھیں اس لیے ان تینوں حضرات نے بغرض تحقیق حضرت کریب کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا تھا۔

حضرت کریب جب حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس حقیقت حال معلوم کرنے کے لیے آئے تو انھوں نے حضرت ام سلمۃ رضی اللہ عنہا کا حوالہ دیا کیونکہ اصل واقعہ سے وہی واقف تھیں۔

حضرت کریب حضرت عائشہؓ سے پوچھنے کے بعد حضرت ام سلمہؓ کے پاس نہیں گئے بلکہ بلحاظ ادب دوبارہ ان تین حضرات کے پاس آئے انھوں نے دوبارہ حضرت ام سلمہؓ کے پاس بھیجا تو حضرت کریب نے ان

سے دریافت کیا۔

حضرت ام سلمہؓ نے جواب میں فرمایا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر سے منع فرماتے تھے "حضرت ام سلمہؓ کا مقصد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کے بعد مطلق نفل نماز سے منع فرماتے تھے جس کے ضمن میں رکعتین بعد العصر بھی داخل ہیں یا مطلب یہ ہے کہ خاص طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتین بعد العصر سے منع فرمایا تھا" پھر میں نے دیکھا کہ آپ رکعتیں پڑھ رہے ہیں تو میں نے خادمہ کے ذریعہ تحقیق کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خادمہ سے فرمایا "یاابنۃابی امیۃ" ابوامیۃ حضرت ام سلمہؓ کے والد کا نام ہے تو یہ خطاب یا براہ راست ام سلمہؓ کو ہوگا یا خادمہ سے فرمایا کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے جواب میں اس طرح کہنا (۲) آگے روایت میں تصریح ہے کہ یہ ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں جو دینی تعلیم میں مشغولیت کی وجہ سے رہ گئی تھیں۔

یہ روایت ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تواضع پر دال ہے کیونکہ حضرت عائشہ باوجود اعلم اور افضل ہونے کے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا حوالہ دے رہی ہیں اور خود مسئلہ نہیں بتارہی ہیں اس احتمال کی وجہ سے کہ ہوسکتا ہے حضرت ام سلمہؓ کو کوئی ایسی بات معلوم ہوں جو مجھے معلوم نہیں۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ علماء سلف کا یہی طریقہ تھا کہ حتی الامکان فتوی دینے سے گریز کرتے تھے۔ (۳)

دوسرے اس روایت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ علم دین کی تعلیم احکام شریعت کی تبلیغ اور لوگوں کو راہ راست کی طرف ہدایت کرنا نوافل بلکہ سنن رواتب پر مقدم ہے خصوصاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جو اسی مقصد کے لیے تشریف لائے ہیں۔ (۴)

بعض حضرات کے نزدیک یہ حدیث شریف نوافل موقتہ یعنی سنن کی قضاء پر دلیل ہے کہ جس طرح فرائض کی قضاء کی جاتی ہے اسی طرح سنن کی قضاء بھی کی جاسکتی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کے بعد والی "رکعتین" کو عصر کے بعد پڑھا۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک سنن کی قضاء نہیں حدیث مذکور کو علامہ علاء الدین کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلک حنفیہ پر نص قرار دیا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اسی روایت کے بعض طرق میں تصریح ہے "فقلت: أفأقضیهما إذا فاتتا؟ فقال لا" (۵) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے لوگوں کے سامنے پڑھنا

---

(۲) حدیث کی تشریح کے لیے دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۳\۴۵۔۴۶۔

(۳) دیکھیے المرقاۃ: ۳\۴۶۔

(۴) دیکھیے اللمعات: ۳\۲۷۰۔ (۵) الحدیث اخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱\۲۱۰ کتاب الصلاۃ باب الرکعتین بعد العصر۔

پسند نہیں کیا کہ وہ مجھے دیکھیں کہ میں سنتوں کی قضا کر رہا ہوں اور جب حضرت ام سلمہؓ نے دریافت کیا کہ اگر یہ مجھ سے فوت ہوجائیں تو میں قضا کرسکتی ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا نہیں، علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ یہ نص صریح ہے اس بات پر کہ امت پر سنن کی قضا واجب نہیں اور یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں کسی کو کوئی شرکت حاصل نہیں۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ سنن فجر کی قضا بھی صحیح نہ ہو لیکن اگر فرض کے ساتھ قضا ہوجائے تو استحساناً قضا کرنا صحیح ہے۔

وجہ استحسان حدیث لیلۃ التعریس ہے جس میں یہ تفصیل ہے کہ جب فجر کی نماز قضا ہوگئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھیوں کے ساتھ سورج کی دھوپ سے بیدار ہوئے تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اذان دینے کے لیے فرمایا اذان کے بعد پہلے سنن فجر ادا کیے اور پھر صلاۃ الفجر۔

البتہ اگر فرض قضا نہ ہوں صرف سنت قضا ہوجائیں تو شیخین کے نزدیک سنتوں کی قضا نہیں جبکہ امام محمد کے نزدیک ارتفاع شمس کے بعد زوال سے پہلے ان کی قضا کی جاسکتی ہے اور استدلال لیلۃ التعریس کی حدیث سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع الشمس کے بعد زوال سے پہلے فرائض اور سنن دونوں کی قضا کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہی وقت قضا کے لیے مقرر ہے۔

شیخین فرماتے ہیں کہ سنن فرائض کے تابع بن کر مشروع ہوئی ہیں لہذا اگر کسی ایسے وقت میں ادا کی جائے جس میں فرائض نہ ہوں تو سنتوں کے لیے اصلیت ثابت ہوجائے گی اور تبعیت باطل ہوجائے گی جبکہ سنت کے لیے تبعیت ضروری ہے اور لیلۃ التعریس میں چونکہ فرض کے ساتھ سنتوں کو قضا کیا ہے لہذا اس میں کوئی کلام نہیں۔

چنانچہ اسی وجہ سے زوال کے بعد حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق قضا نہیں (۶)۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول نہیں تھا بلکہ ایک واقعہ کے پیش نظر ایسا ہوا ہے، جبکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ پڑھتے تھے اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔ "مَاكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِيْنِيْ فِيْ يَوْمٍ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَّا صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ" (۷) اسی طرح صحیح مسلم میں ہے "مَاتَرَكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ عِنْدِيْ قَطُّ" (۸)۔

---

(۶) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے البدائع: ۱/۲۸۷ ـ ۲۸۸ فصل واما بیان ان السنۃ۔

(۷) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۸۳ کتاب المواقیت باب مایصلی بعد العصر من الفوائت ونحوھا۔

(۸) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۷۷ کتاب الصلاۃ باب الاوقات التی نہی عن الصلوۃ فیہا۔

حافظ ابن حجر نے مواظبت کی روایات کو ترجیح دی ہے صحت وکثرت کی بنیاد پر اور اس مداومت و مواظبت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کیا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دوسروں کو روکتے تھے اور خود پڑھتے تھے جیسا کہ ابوداود کی روایت میں ارشاد ہے۔ "أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْعَصْرِ وَيَنْهٰى عَنْهَا وَيُوَاصِلُ وَيَنْهٰى عَنِ الْوِصَالِ" (۹)۔

خصوصیت کی دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ لوگوں کو رکعتین بعد العصر سے روکتے تھے اگر کسی کو پڑھتے ہوئے دیکھتے تو درے لگاتے تھے اور حضرت عمرؓ کا یہ عمل حضرات صحابہؓ کے مجمع میں ہوتا تھا جس پر کسی نے کوئی نکیر نہیں کی (۱۰)۔

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ قَيْسِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ رَآى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلاً يُصَلِّي بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنِّي لَمْ أَكُنْ صَلَّيْتُ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَهُمَا فَصَلَّيْتُهُمَا الْآنَ فَسَكَتَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ (۱۱)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو جو نماز فجر کے بعد دو رکعتیں پڑھ رہا تھا دیکھ کر فرمایا کہ صبح کی نماز دو دو رکعت کر کے پڑھو۔ اس شخص نے عرض کیا کہ فجر کی نماز سے پہلے دو رکعتیں میں نے نہیں پڑھی تھیں انہیں کو میں نے اس وقت پڑھا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر خاموش ہوگئے۔

اس حدیث سے امام شافعیؒ اور امام محمد نے استدلال کیا ہے کہ سنن کی قضا کی جاسکتی ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نمازی کا جواب سن کر خاموش رہے اس طرح خاموشی

(۹) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱۸۲|۱ باب من رخص فیھما اذا کانت الشمس مرتفعۃ۔

(۱۰) پوری تفصیل کے لئے دیکھئے لمعات التنقیح: ۲۷۰|۱۔

(۱۱) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲۲|۲ باب من فاتتہ متی یقضیھا، ولفظہ "صلاۃ الصبح رکعتان" ۔ والترمذی فی جامعہ: ۹۶|۱ کتاب الصلاۃ باب فی من تفوتہ الرکعتان قبل الفجر۔

سے اس نمازی کے عمل کو تقریر نبی حاصل ہوئی جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر فجر کی نماز سے پہلے دو سنتیں نہ پڑھی جاسکیں تو فرض پڑھنے کے بعد ان کی قضا پڑھنی چاہیے۔

مذاہب کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے، البتہ شیخین کی طرف سے حدیث مذکور کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں ہے خود امام ترمذی کا قول صاحب مشکاۃ نے نقل کیا ہے "إِسْنَادُ هٰذَا الْحَدِيْثِ لَيْسَ بِمُتَّصِلٍ، لِأَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِبْرَاهِيْمَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ قَيْسِ بْنِ عَمْرٍو" اسی طرح حافظ بن حبان فرماتے ہیں "لَا يَجُوْزُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ"

علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب نماز فجر کے بعد طلوع شمس تک حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے تو صرف اس سکوت کو تقریر پر حمل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ صریح نہی موجود ہے۔

جبکہ یہ احتمال بھی ہے کہ سکوت کا واقعہ نہی کے واقعہ سے پہلے کا ہو (۱۲)۔

رَأَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلاً

یہ رجل کون تھے؟ حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں کہ یہ خود راوی حدیث حضرت قیس بن عمرو رضی اللہ عنہ تھے اور انھوں نے اپنا تذکرہ کنایۃً رجل سے کیا ہے۔

اور اس پر قرینہ ایک تو ترمذی کی روایت ہے جس میں حضرت قیس خود فرماتے ہیں: خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُقِيْمَتِ الصَّلَاةُ وَصَلَّيْتُ مَعَهٗ...

دوسرے ابوداؤد میں عبدربہ اور یحیی کی روایت ہے جس میں تصریح ہے کہ ان کے جد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور پھر یہ واقعہ پیش آیا جبکہ ان کے جد حضرت قیس تھے۔

اس کے علاوہ ترمذی میں ایک روایت اور وضاحت کے ساتھ ہے چنانچہ ارشاد ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ فَرَأٰى قَيْسًا" (۱۳)

صَلَاةُ الصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ

یہ استفہام انکاری ہے اور فعل مقدر ہے "أَتُصَلِّيْ صَلَاةَ الصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ وَتُصَلِّيْ بَعْدَهَا رَكْعَتَيْنِ؟"

یعنی نماز فجر دو رکعت ہیں اور اس کے بعد کوئی نماز نہیں۔

یا نفی زیادت کی تاکید کے لیے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "صَلُّوْا صَلَاةَ الصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ" یعنی چار رکعات سے زیادہ نہ ہو "رَكْعَتَيْنِ سُنَّةً وَرَكْعَتَيْنِ فَرِيْضَةً" (۱۴)

---

(۱۲) تفصیل کے لیے دیکھیے بذل المجہود: ۶\۲۹۷ باب من فاتتہ متی یقضیہا۔ (۱۳) دیکھیے بذل المجہود: ۶\۲۹۶ باب من فاتتہ متی یقضیہا۔

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے المرقاۃ: ۳\۴۷۔

باب الجماعة وفضلها

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۵)

"جماعت کی نماز تنہا نماز سے ثواب میں ستائیس درجہ زیادہ ہوتی ہے"۔

نماز کے لیے جماعت کی اہمیت اور مقام

جماعت کی فضیلت، اہمیت اور تاکید میں صحیح احادیث بکثرت وارد ہیں جن کو دیکھنے کے بعد یقینی طور پر یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ جماعت نماز کی تکمیل میں ایک اعلیٰ درجہ کی شرط ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کو ترک نہیں فرمایا حتیٰ کہ حالت مرض میں جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خود چل کر مسجد میں پہنچنا ممکن نہ تھا دو آدمیوں کے سہارے سے مسجد تشریف لے گئے اور جماعت سے نماز پڑھی گویا کہ تکمیل صلاۃ کے لیے جماعت ایک موکد شرط ہے لیکن اس کے درجہ میں حضرات فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا ہے کہ آیا واجب ہے یا فرض ہے یا سنت؟

چنانچہ امام احمد، داؤد ظاہری، عطاء اور ابوثور رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جماعت فرض عین ہے اور بغیر عذر کے انفراداً نماز پڑھنے سے نماز صحیح نہیں ہوتی (۱۶)۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرض

---

(۱۵) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۱۹۸ باب فضل صلاۃ الجماعۃ کتاب الاذان۔ ومسلم فی صحیحہ: ۱۱۲۳۱ باب فضل صلاۃ الجماعۃ کتاب الصلاۃ، واللفظ للبخاری۔

(۱۶) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے عمدۃ القاری: ۱۶۱/۵ کتاب الاذان، باب وجوب صلاۃ الجماعۃ۔

کفایۃ اور حنفیہ سے سنت موکدۃ اور واجب دونوں قول منقول ہیں۔

شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک جماعت واجب ہے، سنت باین معنی کہا جاتا ہے کہ جماعت کے وجوب کا ثبوت سنت سے ہے۔ اسی لیے کتب فقہ میں جماعت کا حکم وجوب کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں: "تَجِبُ عَلَى الْعُقَلَاءِ الْبَالِغِيْنَ الْأَحْرَارِ الْقَادِرِيْنَ عَلَى الْجَمَاعَةِ مِنْ غَيْرِ حَرَجٍ" یعنی عاقل بالغ حُر مرد پر جو کہ جماعت میں بغیر حرج کے شرکت کرنے پر قادر ہو جماعت واجب ہے (۱۷)۔

عورتوں پر اس لیے واجب نہیں کہ ان کے نکلنے میں فساد ہے، صبیان اور مجانین پر اس لیے واجب نہیں کہ وہ وجوب کے اہل نہیں اور غلاموں پر اس لیے واجب نہیں کہ غلام کے آقا کے منافع میں تعطل نہ ہو اور ان سے ضرر مدفوع ہو۔ اور جو حضرات شرکت کرنے پر قادر نہیں یا قادر ہیں لیکن مشقت و حرج کے ساتھ چاہے کوئی بھی عذر ہو تو ان پر اس لیے واجب نہیں کہ دین میں یسر ہے اور حرج مدفوع ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"

علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صلاۃ الجماعۃ کے حکم میں اختلاف کی وجہ آثار کا تعارض ہے کیونکہ بعض احادیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مندوب اور افضل ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ بالا روایت ہے یا اس طرح کی دیگر روایات جن سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کی نماز منفرد کی نماز سے اکمل ہے گویا کہ جماعت سے صلاۃ واجبۃ میں کمال آتا ہے اور ظاہر ہے کہ کمال اصل اجزاء پر زائد ہوتا ہے لہذا ان روایات سے جماعت کا استحباب اور سنیۃ تو ثابت ہوسکتی ہے لیکن وجوب ثابت نہیں ہوسکتا۔

جبکہ بعض دیگر روایات میں جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدید معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں جو اس روایت کے بعد متصل مذکور ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت وعید سنائی ہے، یا حدیث اعمی ہے جس کا کوئی لیجانے والا نہیں تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منفرداً نماز پڑھنے کی اجازت دے دی اور پھر دریافت فرمایا۔ "أَتَسْمَعُ النِّدَاءَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: لَا أَجِدُ لَكَ رُخْصَةً" یہ روایت وجوب میں نص صریح ہے۔

علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ جس نے بھی جو مسلک اختیار کیا ہے اپنے مخالف کی حدیث میں تاویل کی ہے (۱۸)۔

(۱۷) دیکھیے لمعات التنقیح: ۳\۲۷۷۔

(۱۸) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ۱\۱۴۱ الفصل الاول فی معرفۃ حکم صلاۃ الجماعۃ۔

اسی طرح حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے مآل کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں کیونکہ ایک طرف تو روایات سے جماعت کے وجوب کا انتہائی اہتمام اور تارک جماعت کے لیے سخت وعید اور تغلیظ معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف مختلف اعذار سے ترک جماعت کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

تو جس نے شدت کے پہلو کو دیکھا اس نے جماعت کو واجب کہہ دیا اور مختلف اعذار کو جماعت کی حقیقت میں داخل نہیں کیا کیونکہ اعذار تو خارج سے لاحق ہوتے ہیں جو اصل حقیقت میں موثر نہیں۔

اور جس نے نرمی کے پہلو کو دیکھا اس نے جماعت کو سنت یا مستحب کہہ دیا اور جماعت کی حقیقت کے ساتھ تمام اعذار کا اعتبار کیا اور ظاہر ہے کہ ان اعذار کے ساتھ جماعت کو واجب نہیں کہا جاسکتا (۱۹)۔

روایات میں تطبیق

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت میں ستائیس درجہ کا ذکر ہے جبکہ دیگر روایات میں "خَمْسٌ وَعِشْرُوْنَ" پچیس درجہ کا ذکر ہے، اس اختلاف کا علامہ تورپشتی نے یہ جواب دیا ہے کہ پہلے "خَمْسٌ وَعِشْرِیْنَ" کا علم ہوا اور بعد میں مزید ترغیب کے لیے اللہ تعالی کی طرف سے "سَبْعٌ وَعِشْرِیْنَ" کی بشارت آئی۔

پچیس کے مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنے بندوں پر احسان وفضل میں زیادتی فرماتے ہیں کمی نہیں فرماتے، لہذا پچیس کا وعدہ پہلے مانا جائے گا اور ستائیس کا بعد میں (۲۰)۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یہ اختلاف مُصلّی کی حالات کے اعتبار سے ہے بعض کو پچیس اور بعض کو ستائیس درجہ ثواب ملے گا، کمال خشوع و خضوع، آداب کی رعایت اور شرف مکان کے اعتبار سے (۲۱) اسی طرح بعض نے بُعدِدار اور قُربِ دار کا اعتبار کیا ہے، یا نماز کے جہری اور سری ہونے کا فرق بتایا ہے۔ بعض حضرات افراد جماعت کی قلت اور کثرت کا اعتبار کرتے ہیں۔

علامہ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ توجیہ کی ہے کہ اصل میں جماعت میں عدد کو پورا کرنے کے لیے کم

---

(۱۹) معارف السنن: ۲۶۶\۲ ـ ۲۶۷ باب ماجاء فیمن سمع النداء فلا یجیب۔

(۲۰) دیکھیے التعلیق: ۳۵\۲۔

(۲۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳۵/۲۔

ازکم تین آدمی ہونے چاہئیں ، لہذا ایک جماعت اصلاً تین نیکیوں پر مشتمل ہوتی ہے اور "کُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا" کے قاعدہ سے ان کی نیکیاں تیس ہوجاتی ہیں اور تیس کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے۔

لیکن روایت میں ستائیس کا ذکر ہے جوکہ عدد فضیلت ہے اور اصل عدد جوکہ تین ہے وہ نکال لیا گیا ہے۔

البتہ "خمس وعشرین" والی روایت پر یہ تفصیل صادق نہیں آئے گی تو اس کا جواب حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ کم ترین جماعت دو افراد پر مشتمل ہوتی ہے "امام" اور "ماموم" اگر امام نہ ہو تو ماموم کو ماموم نہیں کہا جاتا اسی طرح اگر ماموم نہ ہو تو امام کو امام نہیں کہا جاتا۔

تو جس روایت میں پچیس کا ذکر ہے اس میں جماعت کے اجر زائد کا ذکر ہے اور جس روایت میں ستائیس کا ذکر ہے اس میں اجر زائد کے ساتھ دو آدمیوں کے اجر اصل کو بھی ذکر کیا گیا ہے اس لیے عدد ستائیس ہوگیا۔ (۲۲)

﴿وعنہ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وُضِعَ عَشَاءُ أَحَدِكُمْ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَابْدَأُوا بِالْعَشَاءِ وَلَا يَعْجَلْ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهُ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُوضَعُ لَهُ الطَّعَامُ وَتُقَامُ الصَّلَاةُ فَلَا يَأْتِيهَا حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهُ وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ (۲۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: جب تم میں سے کسی کے سامنے رات کا کھانا رکھا جائے اور (اسی وقت) نماز کھڑی ہوجائے تو کھانا شروع کردے اور کھانا کھانے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اس سے فارغ ہوجائے یعنی اطمینان کے ساتھ کھانا کھائے اور حضرت ابن عمر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب ان کے سامنے کھانا رکھا جاتا اور نماز شروع ہوجاتی تو نماز کے لیے اس وقت تک نہ آتے جب تک کہ کھانے سے فارغ نہ ہوتے اور امام کی قراءت سنتے رہتے۔

اشکال

لفظ احد جب سیاق نفی میں ہو تو اس میں واحد، جمع، مذکر، مونث سب برابر ہوتے ہیں اور حدیث میں سیاق نفی نہیں بلکہ اثبات ہے لیکن پھر بھی صیغہ جمع یعنی "فَابْدَأُوا" اور صیغہ مفرد "لَا يَعْجَلْ" دونوں سے خطاب ہوا ہے؟

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ۲\۱۳۳ باب فضل صلاۃ الجماعۃ۔

(۲۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱\۹۲ کتاب الاذان، باب اذا حضر الطعام واقیمت الصلاۃ، ومسلم فی صحیحہ: ۱\۲۰۹ کتاب المساجد، باب کراھۃ الصلاۃ بحضرۃ الطعام رقم الحدیث ۵۵۹ واللفظ للبخاری۔

جواب

علامہ طیبی نے یہ جواب دیا ہے کہ "فَابْدَأُوا" کے ذریعہ سے ان مخاطبین کو خطاب ہے جو "احدکم" کے مخاطبین ہیں اور وہ کثیر ہیں۔

اور "لَا یَعْجَل" صیغہ مفرد سے "احد" کو خطاب ہے اور مطلب اس طرح بیان کرتے ہیں "إِذَا وُضِعَ عَشَاءُ أَحَدِكُمْ فَابْدَأُوا أَنْتُمْ بِالْعَشَاءِ وَلَا يَعْجَلْ هُوَ حَتَّى يَفْرُغَ مَعَكُمْ مِنْهُ"

یعنی جب تم میں سے کسی ایک کی طرف سے عشاء کا کھانا حاضر کیا جائے اور اسی وقت نماز بھی کھڑی ہوجائے تو آپ پہلے کھانا شروع کریں اور وہ شخص جس کی طرف سے کھانا آیا ہے جلدی نہ کرے جب تک کہ اطمینان سے تمہارے ساتھ فارغ نہ ہوجائے (۲۴)۔

کھانے کو نماز پر مقدم کرنے کی وجہ حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا اور نماز میں اطمینان اور خشوع و خضوع پیدا نہ ہوسکے گا اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ نماز پڑھنے والا بھوکا ہو اور جانتا ہو کہ اس بھوک کی حالت میں نماز پڑھوں گا تو دھیان کھانے ہی میں لگا رہے گا اور نماز دلجمعی اور سکون کے ساتھ ادا نہیں کرسکوں گا تو اس کے لیے یہی بہتر ہے کہ پہلے کھانا کھالے اور پھر نماز پڑھے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے: "لِأَنْ يَكُونَ أَكْلِي كُلُّهُ صَلَاةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ صَلَاتِي كُلُّهَا أَكْلًا" یعنی کھانے میں نماز کی فکر اس سے بہتر ہے کہ نماز میں کھانے کی فکر ہو۔ (۲۵)

خلاصہ یہ ہے کہ اس عذر کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہوجائے گی۔

لیکن یہ تاخیر اس وقت ہوسکتی ہے جبکہ وقت میں وسعت بھی ہو اور اشتہاء بھی اتنی شدت سے ہو کہ نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو۔

علامہ گنگوہی فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ چونکہ بہت کم کھاتے تھے اس لیے بھوک بھی زیادہ لگتی تھی اور کھانے سے فراغت بھی جلدی ہوتی تھی اس لیے آج کل کے لوگوں کو ان پر قیاس نہ کیا جائے کیونکہ اصل مانع تو غلبہ اشتہاء ہے جو کہ اس زمانے میں ہوتا تھا اور آج کل عموماً نہیں ہوتا۔ (۲۶)

اسی طرح حضرت عائشہؓ کی آنے والی روایت ہے "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا صَلَاةَ بِحَضْرَةِ طَعَامٍ وَلَا وَهُوَ يُدَافِعُهُ الْأَخْبَثَانِ" یعنی کھانا سامنے ہونے کی صورت میں نماز کامل نہیں ہوتی اور

(۲۴) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۲۸|۳ ۔ ۲۹ ۔

(۲۵) المرقاۃ: ۵۵|۳ ۔

(۲۶) دیکھیے الکوکب الدری: ۲۳۹/۱، الصلاۃ اذا حضر الطعام ۔

نہ اس حالت میں نماز پوری ہوتی ہے جبکہ دو خبیث یعنی پیشاب و پاخانہ نماز میں اس کی دلجمعی اور حضور قلب کو ختم کردیں۔

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ نماز اس وقت مکروہ ہے جبکہ کھانا حاضر ہو اور بھوک کی وجہ سے کھانے کا ارادہ بھی ہو یا بول وبراز کا تقاضا ہو اور اسی کے حکم میں تمام وہ اعذار ہیں جن کی وجہ سے حضور قلب اور خشوع وخضوع باقی نہ رہے جیسے ریح، قے، مذی وغیرہ۔ لیکن تمام اعذار کا اعتبار تب ہوگا جبکہ وقت میں وسعت ہو اگر وقت تنگ ہو تو بہر صورت نماز پہلے پڑھنی چاہیے۔

اس باب میں مختلف اعذار کا ذکر مختلف احادیث میں آیا ہے جن کی وجہ سے تخفیف آتی ہے اور جماعت کا وجوب ساقط ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان اعذار کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے جن کو علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے نظم کی صورت میں پیش کیا ہے۔

أَعْذَارُ تَرْكِ جَمَاعَةٍ عِشْرُوْنَ قَدْ
أَوْدَعْتُهَا فِيْ عَقْدِ نَظْمٍ كَالدُّرَرِ
مَرَضٌ وَإِقْعَادٌ عَمًى وَزَمَانَةٌ
مَطَرٌ وَ طِيْنٌ ثُمَّ بَرْدٌ قَدْ أَضَرَّ
قَطْعٌ لِرِجْلٍ مَعَ يَدٍ أَوْدُوْنَهَا
فَلَجٌ وَعَجْزُ الشَّيْخِ قَصْدٌ لِلسَّفَرِ
خَوْفٌ عَلٰى مَالٍ كَذَا مِنْ ظَالِمٍ
أَوْدَائِنٍ وَشَهِيٌّ أَكْلٍ قَدْ حَضَرَ
وَالرِّيْحُ لَيْلاً ظُلْمَةٌ تَمْرِيْضُ ذِيْ
أَلَمٍ مُدَافَعَةٌ لِبَوْلٍ أَوْقَذَرٍ
ثُمَّ اشْتِغَالٌ لَابِغَيْرِ الْفِقْهِ فِيْ
بَعْضٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ عُذْرٌ مُعْتَبَرٌ (*)

"جماعت چھوڑنے کے بیس اعذار ہیں جن کو میں نے پروئے ہوئے موتیوں کی طرح اشعار میں جمع کیا ہے۔ بیمار ہونا، چلنے پھرنے سے معذور ہونا، نابینا ہونا اور طویل المرض ہونا، بارش، کیچڑ اور ضرر دینے والی

(*) انظر ردالمحتار: ۱ / ۴۱۱ باب الامامة ـ

سردی کا ہونا، ہاتھ کے ساتھ کٹا ہوا پاؤں والا ہونا یا بغیر ہاتھ کے صرف پاؤں کا کٹا ہوا ہونا، فالج زدہ ہونا، بوڑھا اور عاجز ہونا اور سفر میں جانے کا ارادہ رکھنا، یا کسی ظالم کے مال اٹھا کر لے جانے کا خوف ہونا یا قرض دار سے خوف ہو اور لذیذ کھانے کا حاضر ہونا، رات کو آندھی کا چلنا اور تاریکی ہونا اور تکلیف دہ بیماری کا ہونا، پیشاب اور پاخانہ کا تنگ کرنا۔ پھر بعض اوقات میں فقہ کیساتھ مشغول ہونا معتبر عذر ہے"۔

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة (۲۷)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کہ جب نماز کھڑی ہوجائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں یعنی فرض کے سوا کوئی اور نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔

جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم

اس بات پر حضرات ائمہ کا اتفاق ہے کہ ظہر، عصر، مغرب اور عشاء میں جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں خواہ رواتب ہوں یا غیر رواتب البتہ سنن فجر کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام ثوری اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی سنن فجر کا پڑھنا جائز ہے۔ (۲۸) جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ (۲۹)

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے ہے کیونکہ اس کے عموم کا مطلب یہی ہے کہ جب فرض نماز کے لیے تکبیر کہی جائے تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہ پڑھنی چاہیے خواہ فجر کے سنتیں ہوں یا غیر فجر کی۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنن فجر کی فضیلت اور بطور خاص تاکید فرمائی گئی ہے۔ (۳۰)

چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من

---

(۲۷) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱\۲۴۷ کتاب صلاۃ المسافرین 'باب کراھۃ الشروع فی نافلۃ بعد شروع الموذن' و ابوداود فی سننہ: ۱\۲۲ باب اذا ادرک الامام ولم یصل رکعتی الفجر رقم الحدیث ۱۲۶۶۔

(۲۸) دیکھیے معارف السنن: ۴\۷۲ باب ما جاء اذا اقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ۔

(۲۹) معارف السنن: ۴\۷۴۔

(۳۰) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۴\۵۷ باب ما جاء فی رکعتی الفجر من الفضل۔

النَّوَافِلِ أَشَدَّ تَعَاهُدًا مِنْهُ عَلٰی رَکْعَتَی الْفَجْرِ" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی نفل پر اتنی پابندی نہیں کرتے تھے جتنی پابندی فجر کی سنتوں پر کرتے تھے۔

اور صحیح مسلم کی روایت میں ارشاد ہے: "رَکْعَتَا الْفَجْرِ خَیْرٌ مِّنَ الدُّنْیَا وَمَا فِیْهَا" اسی طرح ابوداود میں روایت ہے "لَاتَدَعُوْا رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ وَلَوْ طَرَدَتْکُمُ الْخَیْلُ"۔

نیز "درمختار" میں متفق علیہ قول یہ نقل کیا ہے "رَکْعَتَانِ قَبْلَ فَرِیْضَةِ الْفَجْرِ مِنْ أَوْکَدِ السُّنَنِ"

اس کے علاوہ متعدد آثار سے یہ ثابت ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھی گئیں، چنانچہ حضرت مسروق رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ مسجد میں آئے اور لوگ صبح کی نماز پڑھ رہے تھے انھوں نے فجر کی سنتیں نہیں پڑھی تھیں مسجد کے ایک کونہ میں سنتیں پڑھیں اور پھر جماعت کے ساتھ نماز میں شریک ہوئے۔ اسی طرح حضرت سعید بن جبیر کا عمل مروی ہے (۳۱)۔

نیز امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے، جیسا کہ حضرت نافع فرماتے ہیں: "أَیْقَظْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا لِصَلَاةِ الْفَجْرِ وَقَدْ أُقِیْمَتِ الصَّلَاةُ فَصَلّٰی رَکْعَتَیْنِ"۔

امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابوالدرداء، عثمان مہدی وغیرھم رضی اللہ عنہم تمام کے آثار نقل کیے ہیں جن سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنن پڑھنا ثابت ہے۔ (۳۲)

ان حضرات کے استدلال (حدیث ابوھریرۃؓ) کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث مذکور میں مرفوع اور موقوف ہونے کے اعتبار سے اختلاف ہے۔ چنانچہ امام طحاوی نے مرفوعاً اور موقوفاً نقل کرکے وقف کی طرف میلان کیا ہے جبکہ امام بیہقیؒ نے وقفاً ورفعاً نقل کرکے رفع کو ترجیح دی ہے خلاصہ یہ کہ مرفوع اور موقوف ہونے کے اعتبار سے حدیث میں اضطراب ہے۔ (۳۳)

دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث سے مسجد کے اندر سنت پڑھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے جہاں جماعت کھڑی ہوئی ہے تاکہ جماعت سے مخالفت لازم نہ آئے (۳۴)۔

چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے: "خَرَجَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ حِیْنَ أُقِیْمَتِ الصَّلَاةُ فَرَأٰی نَاسًا یُصَلُّوْنَ رَکْعَتَیْنِ بِالْعَجَلَةِ فَقَالَ: أَصَلَاتَانِ مَعًا؟ فَنَهٰی أَنْ تُصَلَّیَا فِی الْمَسْجِدِ إِذَا

---

(۳۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳۸/۲۔

(۳۲) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲۵۷/۱ باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلاۃ الفجر۔

(۳۳) دیکھیے معارف السنن: ۷۷/۴ باب ماجاء اذا اقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ۔

(۳۴) دیکھیے معارف السنن: ۷۹/۴۔ باب ماجاء اذا اقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ۔

أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ" (*)

اس حدیث میں تصریح ہے کہ مسجد میں جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنت پڑھنا ممنوع ہے تاکہ جماعت سے مخالفت لازم نہ آئے ۔ اسی لیے حضرات حنفیہ کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ گھر میں سنت پڑھ کر آئے ، اگر یہ نہ ہوسکے تو مسجد کے دروازے کے پاس پڑھ لے ، اگر یہ بھی نہ ہوسکے اور امام داخل مسجد میں ہے تو مسجد کے بیرونی حصے میں سنت پڑھی جائے اور اگر امام مسجد کے بیرونی حصہ میں ہے تو اندروں مسجد سنتیں پڑھ لے ۔

خلاصہ یہ کہ جماعت کی مخالفت سے بچنے کی غرض سے یہ طریقے اختیار کرلے اور حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ جماعت کی مخالفت لازم نہ آئے ، چنانچہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اگر گھر میں سنتیں پڑھ کر نکلے تو یہ امام شافعی کے نزدیک بھی جائز ہے ، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوھریرۃ کی حدیث اپنے عموم پر نہیں اور جب حدیث عام خص عنہ البعض بن گئی تو اس میں مزید تخصیص کی گنجائش بھی ہے یعنی مسجد کے اندر امام سے دور ہوکر پڑھ لے ۔

حنفیہ کے نزدیک سنتیں اس صورت میں پڑھ سکتا ہے جبکہ دوسری رکعت امام کے ساتھ ملنے کی توقع ہو یا قعدہ اخیرہ ملنے کی توقع ہو بعض حضرات کے نزدیک قول اول شیخین کا ہے اور ثانی امام محمد کا۔

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَأْذَنَتِ امْرَأَةُ أَحَدِكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعْهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۵)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : کہ جب تم میں سے کسی کی عورت مسجد میں جانے کی اجازت مانگے تو اس کو منع مت کرو۔

خواتین کا مسجد میں آنا

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کا مسجد میں آنا جائز ہے اس کے علاوہ دیگر روایات بھی بکثرت اس بات پر دال ہیں کہ عہد نبوی میں عورتیں مسجد اور عیدگاہ میں حاضر ہوتی تھیں ۔

حضرات سلف کے درمیان عورتوں کے نکلنے کے بارے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک مطلقا

---

(۳۵) الحدیث متفق علیہا خرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۲۰|۱ باب استئذان المرأۃ زوجہا بالخروج الی المسجد، کتاب الاذان و مسلم فی صحیحہ: ۳۲۶|۱ کتاب الصلاۃ، باب خروج النساء الی المساجد، رقم الحدیث ۴۴۲، واللفظ للبخاری۔

اجازت ہے بوڑھی ہو یا جوان کسی بھی نماز میں حاضر ہو سکتی ہے اور بعض کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے۔
جبکہ بعض حضرات نے اس حکم کو جوان عورتوں کے ساتھ خاص کیا ہے کہ وہ نہیں نکل سکتیں بوڑھیوں کو اجازت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قول محقق یہ ہے کہ جوان عورتوں کو عیدین جمعہ اور نہ کسی اور نماز کے لیے نکلنے کی اجازت ہے کیونکہ ان کا نکلنا سبب فتنہ ہے اور قرآن کریم میں ان کے لیے صریح حکم ہے "وقرن في بیوتکن" (۳۶)

البتہ بوڑھی عورت عیدین کے لیے نکل سکتی ہے، اگرچہ وہ بھی خلاف اولیٰ ہے کیونکہ عورتوں کے لیے بہتر یہی ہے کہ پردہ میں رہیں جیسا کہ فصل ثانی میں ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حُجْرَتِهَا وَصَلَاتُهَا فِي مِخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا۔"
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ درحقیقت عورتوں کا عیدین کے لیے نکلنا جائز ہے البتہ مشائخ اور ارباب فتویٰ نے فساد زمانہ کی وجہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ اسی لیے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جوان عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا خوف فتنہ کی وجہ سے مکروہ ہے البتہ بوڑھی عورت فجر مغرب، عشاء میں نکل سکتی ہے اور صاحبین کے نزدیک بوڑھی عورت تمام نمازوں میں حاضر ہو سکتی ہے اس لیے کہ قلت رغبت کی وجہ سے فتنہ کا خوف نہیں، لہذا جس طرح عید کی نماز میں اس کا آنا جائز ہے اسی طرح دیگر نمازوں میں بھی آنا جائز ہے۔ (۳۷)

اور علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے قول معتمد یہ نقل کیا ہے (۳۸) "وَالْمُعْتَمَدُ مَنْعُ الْكُلِّ مِنَ الْكُلِّ إِلَّا الْعَجَائِزَ الْمُتَفَانِيَةَ فِيمَا يَظْهَرُ لِي دُونَ الْعَجَائِزِ الْمُتَبَرِّجَاتِ وَذَاتِ الرَّمَقِ"
(معتبر قول یہ ہے کہ سب کو تمام نمازوں سے منع کیا جائے البتہ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ بالکل ہی بوڑھی عورتوں کو اجازت مل سکتی ہے نہ کہ ایسی بوڑھی عورتیں جو بے پردہ اور کچھ شان و شوکت والی ہوں)۔

جن احادیث سے عورتوں کے خروج کا جواز معلوم ہوتا ہے وہ عہد رسالت پر محمول ہیں اور وہ زمانہ اس زمانہ سے بہت مختلف تھا، چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں عورتوں کو

---

(۳۶) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۴۳۵\۴باب فی خروج النساء فی العیدین۔
(۳۷) دیکھیے معارف السنن: ۴۴۷\۴باب فی خروج النساء فی العیدین۔
(۳۸) دیکھیے فتح القدیر: ۳۱۷\۱ـ۳۱۸۔

مردوں کے ساتھ نماز پڑھنے کے لیے نکلنے کا حکم تھا اور مقصد یہ تھا کہ دشمنانِ اسلام کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر ہو۔ اور علامہ عینی فرماتے ہیں یہ اجازت بھی اس وقت تھی جبکہ امن و امان قائم تھا اب جبکہ مسلمانوں کی بھی کثرت ہے اور امن بھی نہیں اس لیے حکم جواز بھی نہیں۔ (۳۹)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عہد رسالت میں چونکہ نئے نئے احکام نازل ہوتے تھے اور عموماً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نمازوں کے اوقات میں احکام بتاتے تھے، یا وعظ فرماتے تھے تو ان احکام شرعیہ کی تعلیم کی غرض سے عورتوں کو مساجد میں جانے کی اجازت تھی اور اب چونکہ اسلامی احکام شائع ہوگئے ہیں اور عورتوں کا پردہ میں رہنا بہتر ہے اس لیے نکلنا جائز نہیں۔ (۴۰)

اس کے علاوہ عہد رسالت میں عورتوں کا نکلنا خاص شرطوں کے ساتھ مشروط تھا کہ پردے کا اہتمام بھی ہو اور خوشبو بھی نہ لگائے یعنی اپنے ستر کا مکمل اہتمام کرے۔

اور آج کل کے دور میں بجائے اس کے کہ عورتیں پردے کا اہتمام کریں اور اپنی شکلوں کو ظاہر کرتی ہیں اور باہر نکلتے وقت تو خاص زینت کا اہتمام کرتی ہیں اس لیے حضرات فقہاء نے عورتوں کی عدم احتیاط کی بنا پر اور کثرت فساد کی وجہ سے عورتوں کے نکلنے پر عدم جواز کا فتوی لگایا۔

اور یہ صرف اجتہادی فتوی نہیں بلکہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کا اثر ہے فرماتی ہیں۔

"لَوْ أَدْرَكَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَيْہِ وَسَلَّمَ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِيْ إِسْرَائِيْل" (۴۱)

جس کا مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں عورتوں کو جماعت میں حاضر ہونے کی اجازت اس لیے تھی کہ فتنہ بھی کم تھا، دل پاک اور صاف تھے، برائی کا خیال بہت کم آتا تھا اگر بتقاضائے بشریت کوئی گناہ سرزد ہوتا تو فوراً درگاہ رسالت میں حاضر ہوکر شرعی سزا کے لیے خود کو حاضر کیا جاتا تھا۔

لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد چونکہ عورتوں میں احتیاط نہیں رہی اور باہر نکلنے کے لیے تزئین کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے فتنہ کے مواقع بھی زیادہ ہیں اس لیے اب ان کو جماعت کی حاضری سے منع کیا جاتا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حیات ہوتے اور عورتوں کے ان حالات کو پاتے تو ضرور ان کو مساجد کی حاضری سے روکتے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۳۹) تفصیل اقوال کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۴۴۵/۴ باب فی خروج النساء فی العیدین۔

(۴۰) لمعات التنقیح: ۲۸۲/۳۔

(۴۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۲۰/۱ باب خروج النساء الی المساجد و مسلم فی صحیحہ: ۱۸۳/۱ باب خروج النساء الی المساجد۔

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِاللّٰہِ بنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلٌ أَهْلَهُ أَنْ يَأْتُوا الْمَسَاجِدَ فَقَالَ ابْنٌ لِعَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عُمَرَ فَإِنَّا نَمْنَعُهُنَّ فَقَالَ عَبْدُ اللّٰہِ أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقُولُ هٰذَا قَالَ فَمَا كَلَّمَهُ عَبْدُ اللّٰہِ حَتّٰى مَاتَ رَوَاهُ أَحْمَدُ (۴۲)

امام مجاہد حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " کوئی شخص اپنے اہل "یعنی اپنی اہلیہ" کو مسجد میں جانے سے منع نہ کرے ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ایک صاحبزادے "بلال" نے یہ سن کر کہا ہم تو انہیں منع کریں گے ، حضرت عبداللہؓ نے فرمایا کہ میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بیان کررہا ہوں اور تم یہ کہہ رہے ہو۔ راوی کا کہنا ہے کہ اس کے بعد حضرت عبداللہؓ نے اپنی وفات تک کبھی اپنے بیٹے سے گفتگو نہیں کی۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ "أَنْ يَأْتُوا الْمَسَاجِدَ" میں ضمیر مذکر اس بناء پر لائی گئی کہ عورتوں نے مردوں کے طریقے پر چلنے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ ایک اور مقام میں بھی مردوں کے ساتھ مشابہت کی بنیاد پر فرمایا گیا ہے "وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ" اسی طرح اشعار میں بھی مونث کے لیے کبھی کبھی ضمیر مذکر کو تعظیماً لایا جاتا ہے۔ ع:

"وَإِنْ شِئْتُ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ" (۴۳)

اس روایت میں اور اس سے پہلی والی روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنایا جس کا مطلب یہ تھا کہ کوئی عورتوں کو مسجد جانے سے نہ روکے اس پر حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادے نے کہا کہ ہم تو انھیں منع کریں گے اگرچہ ابن عمرؓ کے صاحبزادے کا مقصد یہ تھا کہ حالات کی نزاکت اور زمانہ کے فساد کی وجہ سے عورتوں کو اجازت نہیں دینی چاہیے لیکن بظاہر چونکہ ایسے الفاظ سے جواب دیا جن سے اپنی رائے کے ساتھ حدیث کا مقابلہ اور معارضہ کرنا معلوم ہوتا تھا اس لیے

(۴۲) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ: ۲/۳۶ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔
(۴۳) دیکھیے الطیبی: ۳/۳۱۔

حضرت ابن عمرؓ اس معارضہ صوریہ پر ناراض ہوئے اور اس قدر شدید ناراضگی اختیار کی کہ آخر عمر تک ان سے گفتگو نہیں کی محض اس بناء پر کہ صاحبزادے نے اپنے مافی الضمیر کو اس انداز سے ظاہر کیا جس سے نص قطعی اور حدیث نبوی کا مقابلہ معلوم ہوتا ہے۔

اگر حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادے والد محترم کو حالات کی نزاکت کا احساس دلاتے اور یہ کہتے کہ اب حالات بدل چکے ہیں اب عورتوں کا مساجد میں جانا مناسب نہیں معلوم ہوتا تو حضرت ابن عمرؓ ناراض نہ ہوتے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ ایسا ہے جیسا کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دفعہ یہ روایت نقل کی "أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: كَانَ يُحِبُّ الدُّبَّاءَ" کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوکی پسند فرماتے تھے تو کسی آدمی نے کہا کہ میں تو پسند نہیں کرتا۔

یہاں بھی اگرچہ آدمی کا مقصد یہ تھا کہ میں طبعاً لوکی کو پسند نہیں کرتا مجھے اس کا شوق نہیں لیکن چونکہ بظاہر حدیث کا معارضہ اپنی رائے سے کیا گیا تھا اس لیے امام ابویوسف نے تلوار سونت لی اور فرمایا "جَدِّدِ الْإِيْمَانَ وَإِلَّا لَأَقْتُلَنَّكَ" (۴۴)

علامہ طیبی فرماتے ہیں مجھے تعجب ہے ایسے لوگوں پر جو اپنے آپ کو سنی بھی کہتے ہیں لیکن جب سنت کی کوئی بات سنتے ہیں تو بجائے اس پر عمل کرنے کے اپنی کوئی رائے قائم کرتے ہیں اور اپنی رائے کو سنت پر ترجیح دیتے ہیں ایسے سنی اور مبتدع میں کیا فرق ہے جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى يَكُوْنَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ"

اور خود حضرت ابن عمرؓ نے جو اکابر صحابہ اور فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ہیں سنت رسول کی خاطر ظاہری اور صوری مخالفت کی وجہ سے اپنے لخت جگر کو ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا جو اہل عقل کے لیے عبرت انگیز ہے کہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہری طور پر بھی اپنی رائے کو ترجیح نہیں دینی چاہیے۔ (۴۵)

ملا علی قاری حنفی فرماتے ہیں کہ علامہ طیبی کے کلام میں حنفیہ پر تعریض کی بو آرہی ہے اور ان کا خیال یہ ہے کہ حنفیہ حدیث پر اپنی رائے کو ترجیح دیتے ہیں اسی لیے ان کو "اُصحاب الرأی" کہا جاتا ہے حالانکہ حضرات حنفیہ کو اس وجہ سے "أَصْحَابُ الرَّأْيِ" نہیں کہا جاتا کہ وہ اپنی رائے کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں بلکہ دقت رائے اور پختگی عقل کی وجہ سے ان کو "أَصْحَابُ الرَّأْيِ" کہا جاتا ہے۔ اسی لیے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا: "كُلُّ النَّاسِ عِيَالُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فِي الْفِقْهِ" اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے

---

(۴۴) دیکھیے المرقاۃ: ۳|۶۶۔

(۴۵) دیکھیے الطیبی: ۳|۳۱۔

ہیں کہ تمام حنفیہ کو یہ معلوم ہے کہ ان کے امام کے نزدیک ضعیف حدیث کو بھی رائے و قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

اسی طرح حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بعض علماء کا امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کو اصحاب الرای کہنے کا مقصد ان کی شان میں تنقیص نہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ یہ حضرات اپنی رائے کو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کے اقوال پر مقدم کرتے ہیں، بلکہ یہ حضرات اس سے بری ہیں اور طرق کثیرہ سے ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ پہلے قرآن کو لیتے ہیں پھر حدیث اور پھر اقوال صحابہ کو، اگر اقوال صحابہ میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیتے ہیں جو أقرب إلى القرآن یا أقرب إلى السنہ ہے۔

اقوال صحابہ کے بعد تابعین کے اقوال لینے کے بجائے خود اجتہاد کرتے ہیں جیسا کہ حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے: "إِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ وَإِذَا جَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اخْتَرْنَا وَإِذَا جَاءَ عَنِ التَّابِعِينَ زَاحَمْنَاهُمْ۔ (۴۶)

باب تسویۃ الصف

الفصل الأول

﴿عن﴾ النُّعْمَانِ ابْنِ بَشِيرٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَوِّي صُفُوفَنَا حَتَّى كَأَنَّمَا يُسَوِّي بِهَا الْقِدَاحَ حَتَّى رَأَى أَنَّا قَدْ عَقَلْنَا عَنْهُ ثُمَّ خَرَجَ يَوْمًا فَقَامَ حَتَّى كَادَ أَنْ يُكَبِّرَ فَرَأَى رَجُلًا بَادِيًا صَدْرُهُ مِنَ الصَّفِّ فَقَالَ عِبَادَ اللّٰهِ لَتُسَوُّنَّ صُفُوفَكُمْ أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللّٰهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری صفیں اس طرح

(۴۶) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۳/۶۶۔
(۱) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۸۲ باب تسویۃ الصفوف، کتاب الصلاۃ۔

سیدھی کیا کرتے تھے گویا کہ تیر ان صفوں سے سیدھا کیا جاتا تھا، یہاں تک کہ آپ نے سمجھا کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے یہ ادب سیکھ لیا، پھر ایک دن تشریف لائے اور نماز کے لیے کھڑے ہوگئے، تکبیر تحریمہ کہنے ہی کو تھے کہ ایک آدمی کو دیکھا جس کا سینہ صف سے نکلا ہوا تھا، یہ دیکھ کر فرمایا اے اللہ کے بندو! اپنی صفیں سیدھی کردو ورنہ اللہ تعالی تمہارے درمیان اختلاف ڈال دے گا۔

جماعت میں صفوں کو سیدھا کرنے کی اہمیت اور تاکید

جمہور کے نزدیک تسویۃ الصفوف نماز کی حقیقت میں داخل نہیں اور نہ ان شرائط میں سے ہے جن پر نماز کی صحت موقوف ہے۔

البتہ نماز کی ان سنن میں سے ہے جن پر نماز کا حسن و کمال موقوف ہے (۲) علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات حنفیہ کے کلام کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تسویۃ الصفوف سنت مؤکدہ ہے، کیونکہ ترک کو مکروہ کہا گیا ہے اور کراہت مطلقہ سے مراد کراہۃ تحریمیہ ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ سنت مؤکدۃ کے ترک کو مکروہ تحریمی کہا جاسکتا ہے، مطلق سنت کے ترک کو مکروہ تحریمی نہیں کہا جاتا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کراہت تحریمیہ کی تصریح کی ہے اور استدلال حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی فصل ثانی کی روایت سے کیا ہے جس میں ارشاد ہے: "مَنْ وَصَلَ صَفًّا وَصَلَهُ اللّٰهُ وَمَنْ قَطَعَهُ قَطَعَهُ اللّٰهُ" (۳) یعنی جس نے صف کو ملایا خالی جگہ پر کھڑا ہوگیا اور صف میں حاضری دی تو اللہ تعالی اسے اپنے فضل و رحمت سے ملا دے گا اور جو شخص صف کو توڑے گا، حاضر نہ ہونے سے یا خالی جگہ میں کھڑے نہ ہونے سے یا کسی حائل مانع کو درمیان میں رکھنے سے تو اللہ تعالی اسے توڑ دے گا یعنی اپنی رحمت شاملہ اور عنایت کاملہ سے دور پھینک دے گا۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس وعید کی تشدید کی بنا پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الزواجر کے اندر ترک تسویۃ کو کبائر میں سے شمار کیا ہے (۴)۔

"حَتّٰی کَاَنَّمَا یُسَوِّیْ بِهَا الْقِدَاحَ"

گویا کہ آپ صفوں کے ذریعہ تیر سیدھے کریں گے۔

---

(۲) دیکھیے معارف السنن: ۲/۲۹۷ باب ما جاء فی اقامۃ الصفوف۔

(۳) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۴/۳۱۵۔۳۱۶ باب سنیۃ تسویۃ الصف۔

(۴) المرقاۃ: ۳/۶۳۔

اہل عرب شکار یا جنگ میں استعمال کے لیے جو تیر تیار کرتے تھے، ان کو بالکل سیدھا اور برابر کرنے کی بڑی کوشش کی جاتی تھی، اس لیے کسی چیز کی برابری اور سیدھے پن کی تعریف میں مبالغے کے طور پر یہاں کہا جاتا تھا کہ وہ چیز ایسی برابر اور اس قدر سیدھی ہے کہ اس کے ذریعہ تیروں کو سیدھا کیا جاسکتا ہے یعنی وہ تیروں کو سیدھا اور برابر کرنے میں معیار اور پیمانہ کا کام دے سکتی ہے (۵)۔

یہاں بھی حضرت نعمان بن بشیرؓ کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری صفوں کو اس قدر سیدھی اور برابر کرنے کی کوشش فرماتے تھے کہ ہم سے کوئی سوت برابر بھی آگے پیچھے نہ ہو، یہاں تک کہ طویل مدت کی اس مسلسل کوشش اور تربیت کے بعد آپ کو اطمینان ہوگیا کہ ہمیں یہ بات سمجھ میں آگئی ہے (۶)۔

لَتُسَوُّنَّ صُفُوْفَکُمْ اَوْلَیُخَالِفَنَّ اللّٰہُ بَیْنَ وُجُوْھِکُمْ۔

اس وعید کے مطلب میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو معنیٰ حقیقی پر حمل کیا ہے اور مطلب یہ لیا ہے کہ تمھارے چہروں کو مسخ کیا جائے گا۔

اس معنی کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں مخالفت کے بجائے طمس کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں "لَتُسَوُّنَّ الصُّفُوْفَ اَوْلَتُطْمَسَنَّ الْوُجُوْہُ"۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے، معنیٰ مجازی مراد لیے ہیں کہ تمھارے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہوجائے گا اور تمھارے دلوں میں اللہ تعالیٰ اختلاف پیدا کرے گا، جس سے تمھاری وحدت اور اجتماعیت پارہ پارہ کردی جائے گی اور تم میں پھوٹ پڑ جائے گی جیسا کہ کہا جاتا ہے: "تَغَیَّرَ وَجْہُ فُلَانٍ عَلَیَّ اَیْ ظَھَرَ لِیْ مِنْ وُجْھِہٖ کَرَاھِیَۃٌ" اس کی تائید ابوداود کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: "اَوْلَیُخَالِفَنَّ اللّٰہُ بَیْنَ قُلُوْبِکُمْ" رواہ ابوداود فی باب تسویۃ الصفوف۔ (*)

اسی طرح فصل اول ہی میں حضرت ابی مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے: "لَاتَخْتَلِفُوْا فَتَخْتَلِفَ قُلُوْبُکُمْ" (۷)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۵) دیکھیے معارف الحدیث للنعمانی: ۲۰۶/۳ رقم الحدیث ۸۵۔

(۶) الطیبی: ۴۲/۳۔ (*) انظر شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/ ۸۲ باب تسویۃ الصفوف۔

(۷) دیکھیے اعلاء السنن: ۳۱۸/۴ باب سنیۃ تسویۃ الصف۔

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَلِيَنِي مِنْكُمْ أُولُوا الْأَحْلَامِ وَالنُّهَى ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثَلَاثًا وَإِيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ رَوَاهُ مُسْلِم (۸)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: تم میں سے جو لوگ بالغ اور صاحب عقل ہوں وہ نماز میں میرے قریب کھڑے ہوں پھر وہ لوگ کھڑے ہوں جو ان کے قریب ہوں، یہ ارشاد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دفعہ فرمایا، اور تم مساجد میں بازاروں کی طرح شور و غل مچانے سے بچو۔

"احلام" حلم، کی جمع ہے بکسر الحاء جس کے معنی بردباری کے ہیں جو عقلاء کے شعار میں سے ہے۔

"النہی" نہیۃ کی جمع ہے جس کے معنی عقل کے ہیں یعنی قبائح سے روکنے والی (۹)۔

صف بندی کی ترتیب

اس حدیث میں صف بندی کے متعلق ایک اور ہدایت بیان ہوئی ہے کہ میرے قریب وہ لوگ کھڑے ہوں جن کو اللہ تعالی نے فہم و دانش میں امتیاز عطا فرمایا ہے، ان کے بعد اس لحاظ سے دوسرے درجہ والے اور ان کے بعد تیسرے درجہ والے کھڑے ہوں۔

ظاہر ہے کہ یہ ترتیب فطری بھی ہے کہ جو فضلاء اور اصحاب وقار ہیں، ان کی قدر و منزلت کی بنا پر ان کو مقدم کیا جائے۔

اور استخلاف و لقمہ کی ضرورت پیش آئے تو امامت کے لائق آدمی فوراً مل سکے اور نسیان کی صورت میں صحیح لقمہ دیا جاسکے اور تاکہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کی نماز سے احکام اور سنن سیکھ کر دوسروں تک پہنچائیں اور اس طریقے سے احکام دین کی اشاعت ہو (۱۰)۔

وَإِيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ

"ھیشات" ھیشۃ کی جمع ہے جس کے معنی شور مچانے کے ہیں، شور مچانے کی ممانعت اس لیے ہوئی ہے کہ نماز دربار الہی میں ایک قسم کی حاضری ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ پورے وقار اور آداب عبودیت

(۸) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۸۱ باب تسویۃ الصفوف، کتاب الصلاۃ۔

(۹) دیکھیے الطیبی: ۳/۴۴۔

(۱۰) دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق الصبیح: ۲/۴۴-۴۵۔

کا خیال رکھا جائے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "ھیشۃ" کے معنی اختلاط اور ملنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپس میں ایسے مخلوط نہ ہوں جس طرح بازار والے مخلوط ہوتے ہیں، نہ سمجھدار اور غیر سمجھدار کا فرق ہوتا ہے اور نہ بچہ وعورت میں کوئی تمیز ہوتی ہے، بلکہ مسجد میں تقدم اور تاخر کے مراتب کا لحاظ ضروری ہے، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہی معنی اس مقام کے زیادہ لائق ہیں (۱۱)۔

یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ مسجد میں بازاروں کی طرح شور نہ مچاؤ، مسجد کے وقار کا لحاظ رکھو۔

باب الموقف

الفصل الاول

﴿عن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ فِي بَيْتِ خَالَتِي مَيْمُونَةَ فَقَامَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِه فَأَخَذَ بِيَدِي مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِهِ فَعَدَلَنِي كَذٰلِكَ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِهِ إِلَى الشِّقِّ الْأَيْمَنِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۲)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ میں نے (ایک مرتبہ) اپنی خالہ ام المومنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے یہاں رات گذاری، چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز (تہجد) کے لیے کھڑے ہوئے تو میں بھی آپ کی بائیں طرف کھڑا ہوگیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے سے میرا

---

(۱۱) دیکھیے المرقاۃ: ۶۹/۳۔

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۹۷/۱ کتاب الاذان، باب یقوم عن یمین الامام بحذائہ سواء اذا کانا اثنین، وفی کتاب العلم: ۲۲/۱ باب السمر بالعلم، ومواضع متعددۃ غیر ھذا ومسلم فی صحیحہ: ۲۵۵/۱ باب الدعاء فی صلاۃ اللیل وقیامہ، والحدیث بلفظ المشکاۃ لم اجدہ فی جمیع المواضع۔

ہاتھ پکڑا اور اسی طرح پیچھے سے پھرا کر مجھے دائیں طرف کھڑا کرلیا۔

مقتدی کے کھڑے ہونے کی جگہ

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب امام کے ساتھ صرف ایک مقتدی ہو تو اس کو امام کی داہنی جانب کھڑا ہونا چاہیے اور اگر وہ غلطی سے بائیں جانب کھڑا ہوجائے تو امام کو چاہیے کہ اس کو داہنی جانب کرلے۔

شیخین کے نزدیک مقتدی امام کی داہنی جانب بالکل محاذات میں کھڑا ہوگا، کوئی ایک دوسرے سے آگے پیچھے نہیں ہوگا۔

جبکہ امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک مقتدی امام کی داہنی جانب امام سے تھوڑا موخر کھڑا ہوگا، یعنی مقتدی اپنا پنجہ امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھے گا۔

شیخین کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جس سے مساوات معلوم ہوتی ہے، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ مقتدی تھوڑا سا موخر کھڑا ہوجائے، کیونکہ محاذات حقیقیہ کی صورت میں غیر شعوری طور پر مقتدی کے امام سے آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے، حضرات فقہاء نے امام محمد کے مسلک پر تعامل نقل کیا ہے اور اسی پر فتوی ہے (۱۳)۔

شرح السنۃ میں فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور متعدد فوائد پر مشتمل ہے۔ پہلا فائدہ یہ کہ نفل نماز جماعت سے پڑھنا جائز ہے۔ دوسرا یہ کہ مقتدی اگر اکیلا ہو تو امام کی داہنی جانب کھڑا ہوگا۔ تیسرا یہ کہ نماز میں عمل قلیل جائز ہے۔ چوتھا یہ کہ مقتدی کا تقدم امام پر جائز نہیں، اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کو اپنے پیچھے سے پھرا کر دائیں طرف لاکر کھڑا کیا؛ حالانکہ آگے کی طرف سے پھیرنا زیادہ آسان تھا۔

اور پانچواں فائدہ یہ کہ جس شخص نے ابتداء میں امامت کی نیت نہ کی ہو اس کے پیچھے اقتدا کرنا جائز ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انفرادی نماز پڑھ رہے تھے، حضرت ابن عباسؓ نے بعد میں آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدا کی (۱۴)۔

--- اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ہاتھ سے پکڑا

---

(۱۳) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۳۱۳/۲ باب ماجاء فی الرجل یصلی ومعہ رجل۔

(۱۴) دیکھیے المرقاۃ: ۷۴/۳-۷۵۔

بخاری اور ترمذی کی بعض دیگر روایات میں سر سے پکڑنا مذکور ہے (۱۵) اور نسائی کی روایت میں کان سے پکڑنا بھی مروی ہے (۱٦) اور ممکن ہے پہلے سر پھر کان اور پھر ہاتھ سے پکڑا ہو، نماز میں اس لیے یہ عمل جائز ہوا کہ یہ عمل قلیل تھا۔

﴿وعن﴾ جَابِرٍ قَالَ قَامَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُصَلِّيَ فَجِئْتُ حَتّٰى قُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخَذَ بِيَدِي فَأَدَارَنِي حَتّٰى أَقَامَنِي عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ جَاءَ جَبَّارُ بْنُ صَخْرٍ فَقَامَ عَنْ يَسَارِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخَذَ بِيَدَيْنَا جَمِيعاً فَدَفَعَنَا حَتّٰى أَقَامَنَا خَلْفَهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۷)۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم "ایک دفعہ" نماز کے لیے کھڑے ہوئے تو میں آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں طرف کھڑا ہوگیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے گھما کر اپنی دائیں طرف کھڑا کردیا، پھر جبار بن صخر رضی اللہ عنہ آئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں طرف کھڑے ہوگئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم دونوں کے ہاتھ پکڑ کر اپنے پیچھے کھڑا کردیا۔

تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب دوسرا مقتدی آکر شریک ہوجائے تو امام کو آگے اور ان دونوں کو صف بناکر پیچھے کھڑا ہونا چاہیے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مسلک ہے۔ اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ امام دونوں مقتدیوں کے درمیان کھڑا ہو اور مقتدی دائیں بائیں۔

امام ابویوسف کا استدلال حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اثر سے ہے، جسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے: "عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ صَلّٰى بِعَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدِ فَأَقَامَ أَحَدَهُمَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ يَسَارِهِ وَرَوَاهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (۱۸)۔

بعض حضرات نے اس اثر کو مکان کی تنگی پر محمول کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی نے ابن سیرین سے

---

(۱۵) دیکھیے الجامع للترمذی: ۱/۵۵ باب ماجاء فی الرجل ومعہ رجل۔

(۱٦) دیکھیے نسائی: ۱/۲۴۱ کتاب قیام وتطوع النہار، باب ذکر مایستفتح بہ القیام۔

(۱۷) الحدیث اخرجہ مسلم فی آخر صحیحہ: ۲/۴۱۷ فی اثناء الحدیث الطویل غیر لفظ المشکاۃ۔

(۱۸) دیکھیے معارف السنن: ۲/۳۱٦ باب ماجاء فی الرجل یصلی مع الرجلین۔

نقل کیا ہے (۱۹) ۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ ابن مسعود کو حضرت سمرۃ بن جندب کی روایت کا علم نہیں ہوا ہے ، جس میں تصریح ہے : "أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِذَا کُنَّا ثَلٰثَۃً أَنْ یَتَقَدَّمَنَا أَحَدُنَا" ۔

حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ اگر ایک نابالغ ہو اور دوسرا بالغ ہو تو ایک کو یمین میں اور دوسرے کو یسار میں کھڑا کرے ، جیسا کہ ابن مسعودؓ نے کیا ہے (۲۰)۔

اور حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تنزیہی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لیے بعض اوقات مکروہ تنزیہی پر عمل فرمایا ہے ، ہوسکتا ہے اس مقام پر بھی ایسا ہی ہوا ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم درمیان میں بیان جواز کے لیے کھڑے ہوگئے ہوں اور حضرت ابن مسعودؓ نے اقتدا کی ہو، جس کو وہ نقل فرما رہے ہیں (۲۱) ۔

اس کے علاوہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اگلی روایت سے بھی معلوم ہوا کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو آگے کھڑا ہونا چاہیے ۔

نیز حضرت انسؓ کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر جماعت میں صرف ایک عورت بھی شریک ہو تو اس کو بھی مردوں اور بچوں سے الگ سب سے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے ، حتی کہ اگر بالفرض آگے صف میں اس کے سگے بیٹے ہی ہوں تب بھی وہ ان کے ساتھ کھڑی نہ ہو، جیسا کہ حضرت انسؓ کی اس روایت میں وارد ہے کہ پہلی صف میں حضرت انسؓ اور ان کے بھائی یتیم تھے ، جن کا نام ضمیر ہے اور دوسری صف میں ان کی والدہ حضرت ام سلیمؓ تھیں ۔

خلاصہ یہ کہ احادیث سے معلوم ہوچکا ہے کہ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہوکر نماز پڑھنا ناپسندیدہ ہے ، لیکن عورتوں کا مردوں بلکہ کمسن بچوں کے ساتھ بھی کھڑا ہونا شریعت کی نگاہ میں اس سے بھی زیادہ ناپسندیدہ ہے ، اس لیے عورت اگر اکیلی ہو تو اس کو نہ صرف اجازت بلکہ حکم ہے کہ وہ اکیلی ہی صف کے پیچھے کھڑی ہوکر نماز پڑھے (۲۲) ۔

---

(۱۹) دیکھیے المرقاۃ: ۷۵/۳۔

(۲۰) دیکھیے بدائع الفوائد: ۹۱/۴۔

(۲۱) دیکھیے معارف السنن: ۳۱۸/۲۔

(۲۲) دیکھیے معارف الحدیث: ۲۱۳/۳ رقم الحدیث ۹۴۔

(وعن) أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ انْتَهَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ رَاكِعٌ فَرَكَعَ قَبْلَ أَنْ يَصِلَ إِلَى الصَّفِّ ثُمَّ مَشَى إِلَى الصَّفِّ فَذَكَرَ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ زَادَكَ اللّٰهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۳)

حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت پہنچے جبکہ آپ رکوع میں تھے، انھوں نے بھی صف میں پہنچنے سے پہلے ہی رکوع کیا اور پھر چل کر صف میں شامل ہوگئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس واقعہ کا ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالی تمھاری حرص یعنی نیک کام کے بارے میں اور زیادہ کرے، لیکن آئندہ ایسا نہ کرنا۔"

صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کی ممانعت

صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہوکر نماز پڑھنے میں چونکہ جماعت اور اجتماعیت کی شان بالکل نہیں پائی جاتی، اس لیے شریعت میں یہ اس قدر مکروہ اور ناپسندیدہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات دوبارہ نماز ادا کرنے کا حکم دیا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نماز فاسد اور واجب الاعادہ ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام احمد اور ابراہیم نخعی، ابن ابی لیلی وغیرہ کے نزدیک نماز فاسد واجب الاعادہ ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام اوزاعی کے ہاں اگر کوئی شخص پچھلی صف میں تنہا کھڑے ہوکر نماز پڑھے تو اس کی نماز تو ہوجاتی ہے، البتہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

فتاوی ظہیریہ میں علماء حنفیہ کے ہاں یہ تفصیل ہے کہ اگر صف بھر چکی ہے اور یہ آدمی بعد میں آیا ہے تو اس کو چاہیے کہ کسی اور شخص کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف سے آدمی کو کھینچ لے اور اپنے ساتھ کھڑا کرے، البتہ اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہوکر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہرحال ہوجائے گی، لیکن اگر ان امور کی رعایت نہ کی گئی تو نماز مکروہ ہوگی (۲۴)۔

علامہ بنوری نے حضرات فقہاء کا یہ فتوی نقل فرمایا ہے کہ آج کل کے دور میں زمانہ کے فساد، قلت

(۲۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۰۸/۱ کتاب الاذان، باب اذا رکع دون الصف، ولفظ المشکاۃ "ثم مشی الی الصف" لم یوجد فی البخاری، واخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱/ ۱۸۲ باب الرجل یرکع دون الصف رقم الحدیث ۶۸۳، والنسائی فی سننہ: ۱/ ۱۳۹ باب الرکوع دون الصف۔

(۲۴) دیکھیے معارف السنن: ۲/ ۳۰۷ باب ما جاء فی الصلاۃ خلف الصف وحدہ۔

علم اور غلبہ جہل کی وجہ سے بہتر یہ ہے کہ اکیلے کھڑے ہوکر نماز پڑھے کسی کو نہ کھینچے (۲۵) ۔

جمہور کا استدلال حضرت ابوبکرہؓ کی اس روایت سے ہے، جنھوں نے خلف الصف نماز شروع کی اور چلتے چلتے صف میں جا ملے، گویا کہ نماز کا پہلا جزء جو انھوں نے ادا کیا تھا وہ اکیلے ہی ادا کیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "زَادَکَ اللّٰہُ حِرْصًا وَلَاتَعُدْ" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرہؓ کو اعادہ صلوۃ کا حکم نہیں فرمایا، بلکہ اس عمل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ تنہا صف کے پیچھے نماز پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی (۲۶) اگرچہ مکروہ ہے۔

امام احمد وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت وابصۃ بن معبدؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلف الصف تنہا نماز پڑھنے والے کو اعادہ کا حکم فرمایا "فَأَمَرَہٗ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ أَنْ یُّعِیْدَ الصَّلَاۃَ"۔

اور یہ اعادہ امام احمدؒ کے نزدیک نماز کے فساد و بطلان کی وجہ سے ہے (۲۷)۔

علامہ ابن رشد مالکی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت مضطرب ہے، اس لیے قابل استدلال نہیں (۲۸) اور اضطراب یہ ہے کہ بعض حضرات نے "عن ھلال عن وابصۃ" کے طریق سے نقل کیا ہے اور بعض نے ان دونوں کے درمیان ایک اور آدمی کا ذکر کیا ہے اور اس اضطراب کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار دیا گیا ہے (۲۹)

دوسرا جواب یہ ہے کہ دوسرے حضرات بھی اعادہ صلوۃ کے قائل ہیں، کوئی وجوباً کوئی استحباباً لہذا یہ حدیث ان کے خلاف حجت نہیں، جیسا کہ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اعادہ کا حکم استحباباً ہوا ہے اور حضرت کشمیری فرماتے ہیں کہ اعادہ کا حکم کراہت تحریمیہ کی وجہ سے ہے (۳۰)۔

---

(۲۵) دیکھیے المعارف: ۳۰۷/۲ باب ماجاء فی الصلاۃ خلف الصف وحدہ۔

(۲۶) بدایۃ المجتہد: ۱۳۹/۱ الفصل الثالث فی مقام الماموم من الامام۔

(۲۷) معارف السنن: ۳۰۸/۲ باب ماجاء فی الصلاۃ خلف الصف وحدہ۔

(۲۸) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ۱۳۹/۱ الفصل الثالث فی مقام الماموم من الامام۔

(۲۹) دیکھیے عون المعبود: ۲۷۷/۲ باب الرجل یصلی وحدہ خلف الصف، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے نصب الرایۃ ۳۸/۲ "احادیث صلاۃ المنفرد خلف الصف"۔

(۳۰) دیکھیے فتح القدیر: ۳۰۹/۱ باب الامامۃ؛ والمعارف: ۳۰۸/۲ باب ماجاء فی الصلاۃ خلف الصف۔

وعن سهل بن سعد الساعدي أنه سئل من أي شيء المنبر فقال هو من أثل الغابة عمله فلان مولى فلانة لرسول الله ﷺ وقام عليه رسول الله ﷺ حين عمل ووضع فاستقبل القبلة وكبر وقام الناس خلفه فقرأ وركع وركع الناس خلفه ثم رفع رأسه ثم رجع القهقرى فسجد على الأرض ثم عاد إلى المنبر ثم قرأ ثم ركع ثم رفع رأسه ثم رجع القهقرى حتى سجد بالأرض هذا لفظ البخاري وفي المتفق عليه نحوه وفي آخره فلما فرغ أقبل على الناس فقال أيها الناس إنما صنعت هذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي (۳۱)

حضرت سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر کس چیز کا تھا؟ انھوں نے فرمایا کہ وہ جنگلی جھاؤ کی لکڑی کا تھا جسے فلاں عورت کے آزاد کردہ غلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بنایا تھا، چنانچہ جب وہ تیار ہو کر رکھا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر کھڑے ہوئے اور قبلہ رو ہو کر تکبیر تحریمہ کہی اور سب لوگ آپ کے پیچھے کھڑے ہوئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر ہی پر قراءت فرمائی اور رکوع کیا دوسرے لوگوں نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے رکوع کیا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر مبارک رکوع سے اٹھایا اور پچھلے پاؤں ہٹ کر یعنی منبر سے اتر کر زمین پر سجدہ کیا، یہ الفاظ بخاری کے ہیں، جبکہ متفق علیہ روایت کے آخر میں ارشاد ہے کہ جب نماز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو فرمایا کہ: "میں نے اس لیے یہ کیا تاکہ تم لوگ میری پیروی کرو اور میری نماز سیکھ لو۔"

منبر نبوی

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منبر کے تیار ہونے سے قبل "اسطوانہ حنانہ" کے ساتھ ٹیک لگاتے تھے، جیسا کہ بخاری شریف کی روایات میں اس کا ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لکڑی کے ساتھ ٹیک لگاتے تھے۔

---

(۳۱) الحدیث اخرجه البخاری فی صحیحه: ۱/ ۵۵ کتاب الصلاۃ باب الصلاۃ فی السطوح والمنبر والخشب ومسلم فی صحیحه ۱/ ۲۰٦ کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ باب جواز الخطوۃ والخطوتین فی الصلاۃ...

چنانچہ "بَابُ تَشْبِيكِ الْأَصَابِعِ فِي الْمَسْجِدِ وَغَيْرِهِ" میں آیا ہے "فَقَامَ إِلَى خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا" (۳۲) اور اس لکڑی سے مراد "اسطوانہ حنانہ" ہے۔

اور اس پر دلیل مسند احمد کی روایت ہے "ثُمَّ أَتَى جِذْعًا فِي الْقِبْلَةِ كَأَنْ يُسْنِدُ إِلَيْهِ ظَهْرَهُ، فَأَسْنَدَ إِلَيْهِ ظَهْرَهُ (۳۳)

پھر حضرت عائشہ انصاریہ رضی اللہ عنہا نے کسی سے منبر بنوایا جیسا کہ حضرت جابر کی روایت ہے:
"إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي إِلَى سَارِيَةٍ فِي الْمَسْجِدِ وَيَخْطُبُ إِلَيْهَا وَيَعْتَمِدُ عَلَيْهَا، فَأَمَرَتْ عَائِشَةُ، فَصَنَعَتْ لَهُ مِنْبَرَهُ هَذَا" (۳۴) کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں ایک اسطوانہ کی طرف نماز پڑھتے تھے اور اس پر ٹیک لگا کر خطبہ ارشاد فرماتے تھے پھر حضرت عائشہ انصاریہ نے منبر بنوانے کا حکم دیا اور آپ کے لیے یہ منبر بنوایا۔

منبر کے آنے کے بعد اسطوانہ حنانہ کو دفنایا گیا جیسا کہ حضرت انس کی روایت میں ارشاد ہے "ثم امر به فدفن" ۔ (۳۵)

"اثل" طرفاء کے مشابہ ایک درخت ہے، جس کو اردو میں "جھاؤ" کہا جاتا ہے، البتہ طرفاء درخت اثل کے مقابلے میں بڑا ہوتا ہے اور "غابۃ" سے مراد بہت سارے درختوں پر مشتمل ایک بن ہے جو مدینہ سے نو میل کے فاصلہ پر واقع ہے (۳۶)۔

عَمِلَهُ فُلَانٌ مَوْلَى فُلَانَةَ:

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے بنانے والے کا نام باقوم رومی بتایا ہے اور عورت کے متعلق بعض کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عائشہ انصاریہ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ مدینہ کی کوئی عورت ہے جس کا نسب محدثین کو معلوم نہیں (۳۷) ۔

---

(۳۲) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۶۹ باب تشبیک الاصابع وغیرہ فی المسجد۔
(۳۳) الحدیث اخرجہ الامام احمد فی مسندہ: ۲/ ۲۲۸ تحت احادیث ابی ھریرۃ۔
(۳۴) دیکھیے فتح الباری: ۱/ ۴۸۷ کتاب الصلاۃ باب الصلاۃ فی السطوح والمنبر والخشب۔
(۳۵) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۳/ ۵۲۸ باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکعتین من الظہر الخ۔
(۳۶) دیکھیے الطیبی: ۳/ ۵۳۔ (۳۷) دیکھیے المرقاۃ: ۳/ ۷۸۔

ثُمَّ رَجَعَ الْقَهْقَرىٰ:

"قہقری" مصدر ہے، جس کے معنی الٹے پاؤں چلنے کے ہیں۔

تعلیم کے پیش نظر امام تنہا اونچی جگہ کھڑا ہو سکتا ہے

فَسَجَدَ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ عَادَ إِلَى الْمِنْبَرِ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر منبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے، لیکن سجدہ کرنے کے لیے زمین پر تشریف لے جاتے تھے۔

علامہ مظہر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چونکہ منبر کے کل تین درجات تھے اور وہ بھی قریب قریب تو ایک دو قدم سے اترنا آسان تھا، اس لیے عمل قلیل ہے اور نماز کے لیے مفسد نہیں۔

اور پھر چونکہ اصل مقصود تعلیم تھی کہ قریب وبعید کے تمام حضرات آسانی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھ سکیں، اس واسطے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اوپر ہونا اور حضرات صحابہؓ کا نیچے ہونا، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں چلنا ضرورۃً جائز تھا (۳۸)۔

بلکہ آج بھی یہی فیصلہ ہے کہ اگر ضرورت کی وجہ سے امام اس طرح عمل کرے تو گنجائش ہے۔

صاحب مصابیح کی پیروی کرتے ہوئے صاحب مشکاۃ نے اس روایت کو فصل ثانی میں ذکر کیا چونکہ صاحب مصابیح نے اس روایت کو "حسان" میں ذکر کیا ہے، حالانکہ اصل مقام اس کا فصل اول ہے کیونکہ متفق علیہ روایت ہے البتہ صاحب مشکاۃ نے "هذا لفظ البخاري وفي المتفق عليه نحوه..." کے الفاظ سے اس بات پر تنبیہ فرمائی کہ اس حدیث کا اصل مقام فصل اول ہے (۳۸*)۔

﴿وعن﴾ عائشةَ قالتْ صلّى رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّمَ في حُجْرَتِهِ والنّاسُ يأتمّونَ بهِ مِنْ وَراءِ الحُجْرَةِ رواهُ أبو داودَ (۳۹)۔

حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا فرماتی ہیں: کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حجرہ کے اندر

(۳۸) دیکھیے الطیبی: ۵۴/۳۔

(۳۸*) دیکھیے شرح الطیبی: ۵۴/۳۔

(۳۹) الحدیث اخرجه ابوداود فی سننه: ۲۹۳/۱ باب الرجل یاتم بالامام وبینهما جدار، رقم الحدیث ۱۱۲۶۔

نماز پڑھی اور لوگوں نے حجرہ کے باہر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کی۔

تراویح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کی خاطر ایک حجرہ چٹائی کا بنایا تھا، اسی میں ایک دفعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز تراویح پڑھائی اور لوگوں نے اس حجرہ شریف کے باہر سے اقتدا کی۔

علامہ ابن الملک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب امام اور مقتدی دونوں مسجد کے اندر ہوں اور جگہ الگ الگ ہو تو کوئی حرج نہیں، خاص کر نفل نماز میں (۴۰)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ حجرہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حجرہ مراد نہیں، بلکہ وہ جگہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو نماز پڑھتے تھے اور وہ مسجد کے اندر چٹائی کا بنا ہوا تھا۔

اگر حضرت عائشہ کا حجرہ مراد ہوتا تو حضرت عائشہ "فی حجرتی" فرماتیں حالانکہ یہاں "فی حجرتہ" فرمایا ہے۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے حجرہ کا دروازہ قبلے کی طرف تھا تو جو حضرات مسجد میں تھے ان کی اقتدا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ممکن ہی نہیں تھی۔ (۴۱)

محدث عبدالحق دہلوی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ کے حجرہ شریف میں نماز پڑھنا اور حضرات صحابہ کرام کا مسجد سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کرنا ایک غیر معقول بات ہے، کیونکہ اقتداء کے لیے مقتدی کا امام کو دیکھنا اور یا امام کے احوال پر مطلع ہونا شرط ہے اور یہ دونوں یہاں مفقود ہیں۔ (۴۲)

اور پھر اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہوتا تو حالت مرض میں بھی اسی طرح کرتے اور اتنا تکلف نہ فرماتے کہ دو آدمیوں کا سہارا لیکر چلتے، جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں قدم مبارک زمین پر گھسٹتے جارہے تھے (۴۳)۔

جبکہ مسجد کا حجرہ حضرت زید بن ثابت کی صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں ایک جگہ بطور حجرہ کے اختیار فرمائی اور وہ مسجد کا حجرہ چٹائی سے بنایا گیا تھا اور اسی میں آپ صلی اللہ

(۴۰) دیکھیے المرقاۃ: ۷۹/۳۔

(۴۱) الطیبی: ۵۴/۳۔۵۵۔

(۴۲) دیکھیے اللمعات: ۳۰۹/۳۔

(۴۳) دیکھیے الطیبی: ۵۵/۳۔

علیہ وسلم نے چند رات نماز پڑھی۔

ایام رمضان میں تراویح کی اقتدا لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سن کر کی، جب کہ آپ اس حجرہ مسجد میں تراویح ادا کر رہے تھے۔

پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خوف سے اس سلسلے کو ترک کیا کہ کہیں لوگوں پر تراویح فرض نہ ہوجائے اور وہ مشقت میں نہ پڑجائیں (۴۴)۔

باب الامامة

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَأُهُمْ لِكِتَابِ اللّٰهِ فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ سِنًّا وَلَا يَؤُمَّنَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يَقْعُدُ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴۵)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: قوم کی امامت وہ شخص کرے جو ان میں سب سے زیادہ کتاب اللہ کا پڑھنے والا ہو، اگر اس میں سب یکساں ہوں تو پھر وہ شخص جو سنت کا زیادہ علم رکھتا ہو، اگر اس

(۴۴) دیکھیے لمعات التنقیح: ۳/۳۰۹۔

(۴۵) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۳۶ کتاب الصلاۃ، باب من احق بالامامۃ والروایۃ الاخری کذلک فی نفس المرجع۔ واحمد فی مسندہ: ۴/۱۱۸۔ وکذا۔ ۱۲۱ فی اثناء بقیۃ حدیث ابی مسعود والترمذی فی سننہ: ۱/۵۵ باب من احق بالامامۃ۔

میں بھی سب برابر ہوں تو وہ جس نے پہلے ہجرت کی ہو اور اگر ہجرت میں بھی سب برابر ہوں تو وہ جو سن کے لحاظ سے مقدم ہو اور کوئی آدمی دوسرے آدمی کے حلقۂ سیادت و حکومت میں اس کا امام نہ بنے اور اس کے گھر میں اس کے مسند پر اس کی اجازت کے بغیر نہ بیٹھے۔

امامت کی ترتیب

اسلام میں جس طرح امامت کبریٰ کے سلسلے میں کچھ ضابطے اور شرائط مقرر کی گئی ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اسی طرح شریعت نے امامت صغریٰ کے لیے بھی چند شرائط مقرر کی ہیں اور یہ بتایا ہے کہ اس عظیم الشان اور اہم منصب کا حامل کون ہوسکتا ہے۔

امامت کبریٰ مسلمانوں کے مسائل کی ذمہ داری اٹھانے اور ان پر تصرف عام کا استحقاق حاصل ہونے کو کہتے ہیں، جس کا نام خلافت بھی ہے اور اس کی تفصیلات و تحقیقات علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں، جبکہ امامت صغریٰ پیچھے کھڑے ہونے والے مقتدیوں کی نماز کی ذمہ داری اٹھانے کا نام ہے اور یہ نماز کے لیے عظیم الشان اور بڑا اہم کام ہے۔

امامت صغریٰ کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں، زیر بحث حدیث میں امامت کی ترتیب بتائی گئی ہے، اس لیے کہ امامت بہت بڑا دینی منصب اور بڑی بھاری ذمہ داری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک طرح کی نیابت ہے، اس لیے ضروری ہے کہ امام ایسے شخص کو بنایا جائے جو موجودہ نمازیوں میں دوسروں کی بنسبت اس عظیم منصب کا زیادہ حقدار اور موزوں ہو اور وہ وہی ہوسکتا ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبتاً زیادہ قرب حاصل ہو۔

چنانچہ حدیث مذکور کی وجہ سے امام احمد، امام ابویوسف، امام اسحق اور ایک روایت میں شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ "اقرا" امامت کا زیادہ حقدار اور "اعلم" پر مقدم ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام اوزاعی اور جمہور فقہاء رحمۃ اللہ علیہم "اعلم و افقہ" کو "اقرا" پر ترجیح دیتے ہیں۔

"اقرا" سے مراد وہ شخص ہے جس کو قرآن زیادہ یاد ہو اور فن تجوید و قرات کا زیادہ ماہر ہو۔

اور "اعلم" سے مراد وہ شخص ہے، جو احکام شریعت سے واقف ہو، بشرطیکہ اس کو اتنا قرآن یاد ہو جس سے نماز صحیح ہوجاتی ہے (۴۶)۔

---

(۴۶) دیکھیے معارف السنن: ۲/۳۲۳ باب من احق بالامامۃ۔

علامہ ابن الہمامؒ نے حنفیہ کے مسلک پر مرض الوفات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے "مُرُوْا اَبَابَکْرٍ فَلْیُصَلِّ بِالنَّاسِ"۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الوفاۃ میں امامت حضرت ابوبکر صدیق کے سپرد فرمائی اور یہ اس بنا پر کہ حضرت ابوبکر سب سے اعلم تھے، جیساکہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ارشاد ہے "وکانَ اَبوبکرٍ اَعْلَمَنا"۔

اگر "اقرا" ہونے کا اعتبار ہوتا تو حضرت ابی بن کعب کو جن کے بارے میں "اَقْرَاُکُمْ اُبَیٌّ" فرمایا گیا ہے امام بنایا جاتا (۴۷)۔

ان حضرات کے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے کہ بعض حضرات نے "اَقْرَاُھُمْ لِکِتَابِ اللّٰہِ" کے معنی "اَعْلَمُھُمْ بِکِتَابِ اللّٰہِ" مراد لیے ہیں (۴۸)۔

اور مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت میں اول اور اعلیٰ درجہ قرآن کریم کا ہے تو جو شخص کتاب اللہ کے علم اور اس کے ساتھ شغف و تعلق میں دوسروں پر فائق ہو، وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت کے خاص حصہ داروں میں ہوگا اور ان لوگوں کے مقابلے میں جو اس سعادت میں اس سے پیچھے ہوں گے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نیابت یعنی امامت کے لیے زیادہ اہل اور زیادہ موزوں ہوگا اور اگر کتاب اللہ کے علم و تعلق میں برابر ہیں تو پھر سنت کا اعتبار ہوگا۔

صاحب ہدایہؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس وقت جو اَقرأ ہوتا تھا وہ اَعلم بھی ہوتا تھا اور دونوں میں کوئی فرق نہیں تھا، اس لیے یہاں اَقرأ کے تقدم کا مطلب یہ نہیں کہ اَعلم مقدم نہیں ہوگا (۴۹)۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے، کیونکہ اَقرأ عہد صحابہ میں بھی ا‌سی کو کہا جاتا تھا جس کو قرآن زیادہ یاد تھا جیساکہ غزوہ بیر معونہ اور جنگ یمامہ میں شہید ہونے والے حفاظ صحابہؓ پر قراء کا اطلاق کیا گیا ہے (۵۰)۔

نیز ماقبل میں یہ تفصیل گذری ہے کہ حضرت ابیؓ کو اَقرأ اور حضرت ابوبکر کو اَعلم کہا جاتا تھا۔

وَلَا یَؤُمَّنَّ الرَّجُلَ الرَّجُلُ فِیْ سُلْطَانِہٖ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کی ہدایت دے رہے ہیں کہ جب کوئی آدمی کسی دوسرے شخص

(۴۶) دیکھیے تفصیل کے لیے فتح القدیر: ۱/۳۰۲ باب الامامۃ۔
(۴۷) دیکھیے المرقاۃ: ۳/۸۱۔
(۴۸) دیکھیے الہدایۃ الجزء الاول/۱۲۲ باب الامامۃ۔
(۴۹) دیکھیے معارف السنن: ۲/۳۲۴ باب من احق بالامامۃ۔

کی امامت و سیادت کے حلقہ میں جائے تو وہاں امامت نہ کرے، بلکہ اس کے پیچھے مقتدی بن کر نماز پڑھے جس کا وہ حلقہ اثر ہے۔

چنانچہ فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صاحب خانہ، صاحب مجلس اور مسجد کے مقرر امام کی موجودگی میں کوئی اور شخص نماز پڑھانے اور امامت کرانے کا حقدار نہیں، اگرچہ وہ شخص ان سے اقرا اور افقہ اور تقوی و فضیلت میں بھی ان پر فائق ہو۔

البتہ ان لوگوں کو چاہیے کہ زائر کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کردیں اگر وہ علم و فضل میں ان سے فائق ہو۔ (۵۱)

لیکن زائر بذات خود آگے نہیں ہوگا، جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت ابوعطیہ عقیلیؒ کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مالک ابن الحویرثؓ ان کے پاس تشریف لائے اور چونکہ زائر تھے تو انھوں نے نماز نہیں پڑھائی، اس حدیث کی بناء پر جس میں ارشاد ہے "مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يَؤُمَّهُمْ وَلْيَؤُمَّهُمْ رَجُلٌ مِنْهُمْ"

حضرت مالک بن الحویرثؓ چونکہ صحابی تھے، اس لیے علم و فضل کی بناء پر تقدم کے حقدار بھی تھے لیکن انھوں نے حدیث کے ظاہر پر عمل کیا، اس لیے کہ اجازت کے باوجود امامت کرانے سے انکار فرمایا۔ (۵۲)

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ جماعت کی مشروعیت کی حکمت مسلمانوں کا طاعت پر جمع ہونا اور ان کے آپس میں محبت اور مودت برقرار رکھنا ہے تو اگر کسی آدمی کو اس کی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم بنایا جائے تو اس سے اس کی سلطنت کی توہین، لوگوں کے ساتھ مقاطعہ اور اختلاف کے ظہور کا خطرہ ہے، جس کے ختم کرنے کے لیے اجتماع کو مشروع کیا گیا تھا، اس لیے جو شخص جہاں امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے امام الحی، صاحب البیت اور صاحب السلطنۃ پر کسی کو تقدم کی اجازت نہیں (۵۳)۔

وَلَا يَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ

تکرمۃ بروزن تفعلۃ مصدر ہے کرم سے اور یہاں مجازاً اس جگہ پر تکرمہ کا اطلاق ہوا ہے جو کسی کے اعزاز و اکرام کے لیے اس کے گھر میں بنائی جاتی ہے، چاہے کوئی خاص فرش ہو یا چارپائی وغیرہ۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی آدمی دوسرے کے گھر جائے تو اس کی خاص جگہ پر نہ بیٹھے کیونکہ اس آدمی کو تکلیف ہوگی اور اس کا دل تنگ ہوگا۔

(۵۱) دیکھیے معارف السنن: ۳۲۹/۲ ـ ۳۳۰ باب من احق بالامامۃ۔

(۵۲) دیکھیے المرقاۃ: ۸۳/۳۔

(۵۳) دیکھیے الطیبی: ۵۸/۳۔

البتہ اگر وہ خود اجازت دے دے اور خود بٹھائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے ، علامہ ابن الملکؒ کے نزدیک "الاّباذنہ" کے استثناء کا تعلق ماقبل کے دونوں جملوں سے ہے ، لہذا اجازت کے بعد دوسرے کی جگہ پر امامت بھی کرسکتا ہے اور دوسرے کے مسند پر بیٹھ بھی سکتا ہے ۔ (۵۴)

﴿ وعن ﴾ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةٌ لَا تُجَاوِزُ صَلَاتُهُمْ آذَانَهُمْ : الْعَبْدُ الْآبِقُ حَتَّى يَرْجِعَ وَامْرَأَةٌ بَاتَتْ وَزَوْجُهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ وَإِمَامُ قَوْمٍ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۵۵)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ تین شخص ایسے ہیں : "جن کی نماز ان کے کانوں سے بلند نہیں ہوتی (درجہ قبولیت کو نہیں پہنچتی) ایک بھاگا ہوا غلام جب تک واپس نہ آجائے ، دوسرے وہ عورت جو اس حالت میں رات گذارے کہ اس کا خاوند اس سے ناراض ہو ، تیسرے وہ امام جس کو اس کی قوم پسند نہ کرتی ہو" ۔

ناپسندیدہ امام کی نماز قبول نہیں ہوتی

حضرات فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس امام کو قوم پسند نہیں کرتی ، اگر سبب کراہت اس امام میں ہے تو وہی گنہگار ہوگا اور اگر قوم میں ہے تو قوم گنہگار ہوگی ۔ (۵۶)

علامہ ابن الملکؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا حکم اس وقت ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت ، فسق یا جہل یا کسی اور شرعی خرابی کی وجہ سے ناپسند کرتے ہوں ، لہذا اگر ان کی ناپسندیدگی کسی دنیوی عداوت کی وجہ سے ہو تو یہ حکم نہیں ہوگا ۔ (۵۷)

البتہ اگر بعض نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا تو اعتبار عالم کا ہوگا ، اگرچہ وہ اکیلا ہو اور بعض حضرات کے ہاں اعتبار اکثر کا ہوگا ، لیکن اکثر سے بھی علماء مراد ہیں ، جہلاء کی اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" ۔

اس طرح امام کی کوتاہی کی وجہ سے اگر لوگ اس کو پسند نہ کریں تو اس کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے ، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے تصریح کی ہے ۔ (۵۸)

---

(۵۴) دیکھیے المرقاۃ: ۸۲/۳ ۔ (۵۵) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/ ۸۳ باب من ام قوما وھم لہ کارھون ۔
(۵۶) دیکھیے معارف السنن: ۳/ ۳۱۱ باب ماجاء من ام قوما وھم لہ کارھون ۔ (۵۷) دیکھیے المرقاۃ: ۳/ ۸۴ ۔
(۵۸) دیکھیے معارف السنن: ۳/ ۳۱۱ باب ماجاء من ام قوما وھم لہ کارھون ۔

الفصل الثالث

﴿عن﴾ عَمْرِو بْنِ سَلِمَةَ قَالَ كُنَّا بِمَاءٍ مَمَرَّ النَّاسِ يَمُرُّ بِنَا الرُّكْبَانُ نَسْأَلُهُمْ مَا لِلنَّاسِ مَا لِلنَّاسِ مَا هٰذَا الرَّجُلُ فَيَقُولُونَ يَزْعُمُ أَنَّ اللّٰهَ أَرْسَلَهُ أَوْحَى إِلَيْهِ أَوْحَى إِلَيْهِ كَذَا فَكُنْتُ أَحْفَظُ ذٰلِكَ الْكَلَامَ فَكَأَنَّمَا يُغْرَى فِي صَدْرِي وَكَانَتِ الْعَرَبُ تَلَوَّمُ بِإِسْلَامِهِمُ الْفَتْحَ فَيَقُولُونَ اتْرُكُوهُ وَقَوْمَهُ فَإِنَّهُ إِنْ ظَهَرَ عَلَيْهِمْ فَهُوَ نَبِيٌّ صَادِقٌ فَلَمَّا كَانَتْ وَقْعَةُ الْفَتْحِ بَادَرَ كُلُّ قَوْمٍ بِإِسْلَامِهِمْ وَبَدَرَ أَبِي قَوْمِي بِإِسْلَامِهِمْ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ جِئْتُكُمْ وَاللّٰهِ مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ حَقًّا فَقَالَ صَلُّوا صَلَاةَ كَذَا فِي حِينِ كَذَا وَصَلَاةَ كَذَا فِي حِينِ كَذَا فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ أَحَدُكُمْ وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْثَرُكُمْ قُرْآنًا فَنَظَرُوا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَكْثَرَ قُرْآنًا مِنِّي لِمَا كُنْتُ أَتَلَقَّى مِنَ الرُّكْبَانِ فَقَدَّمُونِي بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَنَا ابْنُ سِتٍّ أَوْ سَبْعِ سِنِينَ وَكَانَتْ عَلَيَّ بُرْدَةٌ كُنْتُ إِذَا سَجَدْتُ تَقَلَّصَتْ عَنِّي فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنَ الْحَيِّ أَلَا تُغَطُّونَ عَنَّا اسْتَ قَارِئِكُمْ فَاشْتَرَوْا فَقَطَعُوا لِي قَمِيصًا فَمَا فَرِحْتُ بِشَيْءٍ فَرَحِي بِذٰلِكَ الْقَمِيصِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۵۹)۔

حضرت عمرو بن سلمۃ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ ہم پانی کے کنارے لوگوں کے گذرگاہ پر رہتے تھے جو قافلے ہمارے پاس سے گذرتے، ہم ان سے پوچھتے تھے کہ لوگوں کے لیے جو نئی بات ظاہر ہوئی ہے وہ کیا ہے؟ "یہ کنایہ ہے دین اسلام کے ظہور سے اور تکرار بھی تعجب کے واسطے ہے" اس شخص کی صفات کیا ہیں؟ "رجل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے لیکن چونکہ مقصود صفات کی معرفت ہے اس لیے بجائے "من" کے "ما" استعمال ہوا ہے"۔ وہ لوگ ہمیں کہتے کہ اس شخص کا یہ دعوی ہے کہ اللہ

(۵۹) الحديث اخرجه البخاري في صحيحه: ۲/۶۱۶ كتاب المغازي 'باب بلا ترجمة بعد باب مقام النبي صلى الله عليه وسلم' واحمد في مسنده: ۵/۲۹ حديث عمرو بن سلمة وكذا ص ۳۰۹ـ وكذا في ص ۷۱ـ

تعالیٰ نے ان کو رسول بنا کر بھیجا ہے اور ان کے پاس وحی آتی ہے، (قرآن کی آیتیں سنا کر کہتے کہ) اس طرح ان کے پاس وحی آتی ہے، چنانچہ میں اس کلام کو اس طرح یاد کرتا تھا گویا کہ وہ میرے سینے میں جم جاتا تھا، اور عرب لوگ اسلام لانے میں فتح مکہ کا انتظار کررہے تھے اور کہتے تھے کہ ان کو ان کی قوم پر چھوڑ دو، اگر یہ ان پر غالب آتے ہیں تو سچے نبی ہیں، چنانچہ مکہ جب فتح ہوا تو ہر قوم نے اسلام قبول کرنے کی طرف سبقت شروع کی اور میرے والد نے میری قوم پر اسلام قبول کرنے میں سبقت کی، اور جب لوٹ کر آئے تو کہنے لگے، قسم بخدا میں سچے نبی کے پاس سے آیا ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فلاں وقت میں فلاں نماز پڑھو، اور فلاں وقت میں فلاں نماز پڑھو اور جب نماز کا وقت آجائے تو تم میں سے ایک شخص اذان دے اور جو شخص تم میں سے قرآن سب سے زیادہ جانتا ہو وہ تمہاری امامت کرے (جب نماز کا وقت آیا) تو انھوں نے دیکھا کہ مجھ سے زیادہ قرآن جاننے والا کوئی نہیں تھا، کیونکہ میں قافلہ والوں سے قرآن پہلے ہی سے سیکھ رہا تھا، چنانچہ لوگوں نے مجھے آگے کردیا جبکہ میری عمر چھ یا سات سال کی تھی اور میرے (بدن کے) اوپر ایک چادر تھی، جب میں سجدہ میں جاتا تو وہ سرک جاتی تھی، (یہ دیکھ کر) قوم کی ایک عورت نے کہا کہ تم لوگ اپنے امام کے سرین ہمارے سامنے سے کیوں نہیں ڈھانکتے ہو؟ جب ہی قوم نے کپڑا خریدا اور میرے لیے کرتہ بنوایا، اس کرتہ سے مجھے جیسی خوشی ہوئی ہے ایسی خوشی کبھی نہیں ہوئی تھی۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ حضرت عمرو کے والد محترم حضرت سلِمَۃ "بکسر اللام" صحابی ہیں اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا شرف حاصل ہے، البتہ حضرت عمرو کے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بھی صحابی ہیں، جیسا کہ "تقریب" میں حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں "صَحَابِیٌّ صَغِیْرٌ" اور "انساب" میں علامہ سمعانیؒ فرماتے ہیں "لَہٗ صُحْبَۃٌ" اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت عمرو کے والد تو وفد کی شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئے ہیں لیکن حضرت عمرو حاضر نہیں ہوئے، لہذا وہ صحابی نہیں (٦٠)۔

نابالغ کی امامت کا مسئلہ

حدیث مذکور سے امام شافعیؒ نے امامت صبی کے جواز پر استدلال کیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ

(٦٠) دیکھیے تفصیل کے لیے المرقاۃ: ۸۶/۳۔

فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر حجّت ہے کہ صبی ممیّز فرائض کی امامت کرسکتا ہے، جبکہ امام اعظمؒ، امام مالکؒ امام احمد اور امام اوزاعیؒ وغیرہم کے نزدیک بچہ خواہ ممیّز ہو یا غیر ممیّز، فرائض کی امامت نہیں کرسکتا، البتہ نوافل کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔

ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں "لَایَؤُمُّ الْغُلَامُ حَتّٰی یَحْتَلِمَ" (٦١) دوسرے حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے "لَایَؤُمُّ الْغُلَامُ الَّذِیْ لَاتَجِبُ عَلَیْہِ الْحُدُوْدُ"۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ فرائض کی امامت اس لیے نہیں کرسکتا کہ بچہ متنفل ہوتا ہے اور مفترض کی اقتداء متنفل کے پیچھے صحیح نہیں، کیونکہ امام کی نماز صحت و فساد کے اعتبار سے مقتدی کی نماز کو متضمن ہوتی ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے "اَلْإِمَامُ ضَامِنٌ" اور یہ مسلمہ اصول ہے کہ ہر چیز اپنے ماتحت کو متضمن ہوسکتی ہے نہ کہ مافوق کو، لہذا نابالغ کی نفل نماز کے ضمن میں بالغ کی فرض نماز نہیں آسکتی (٦٢)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(٦١) الاثر اخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ: ٢/٣٩٨ رقم الاثر ٣٨٤٧ باب ہل یوم الغلام؟۔

(٦٢) دیکھیے بذل المجہود: ٣/١٩٦ باب من احق بالامامۃ۔

بَابُ مَا عَلَى الْمَأْمُومِ مِنَ الْمُتَابَعَةِ وَحُكْمِ الْمَسْبُوقِ

الفصل الاول

﴿عن﴾ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ كُنَّا نُصَلِّي خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ لَمْ يَحْنِ أَحَدٌ مِنَّا ظَهْرَهُ حَتَّى يَضَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے چنانچہ آپ جب سمع اللہ لمن حمدہ کہتے تو جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جبین مبارک زمین پر نہیں رکھ دیتے ہم میں سے کوئی شخص اپنی پیٹھ جھکاتا نہیں تھا۔

مقتدی کے لیے امام کی متابعت واجب ہے

امام کی متابعت کی دو صورتیں ہیں۔

❶ مقارنت یعنی مقتدی امام کے ساتھ نماز کے افعال ادا کرے، امام کی تکبیر تحریمہ کہنے کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے، اسی طرح رکوع کے ساتھ رکوع ہو اور سجود کے ساتھ سجود ہو وغیرہ اور اس کو مواصلت بھی کہتے ہیں۔

❷ معاقبت یعنی مقتدی امام کے فعل کے بعد متصلاً اس فعل کو بجالائے۔

---

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۹۶ کتاب الاذان 'باب متی یسجد من خلف الامام و مسلم فی صحیحہ: ۱/ ۹۸۱ کتاب الصلاۃ 'باب متابعۃ الامام والعمل بعدہ۔

امام کی اتباع مقارنۃ و معاقبۃً دونوں طریقوں سے جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقارنت افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک معاقبت افضل ہے مقارنت سے۔

لہذا مطلق متابعت لازم اور واجب ہے، البتہ مقارنت امام اعظم کے نزدیک سنت اور افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت سنت و افضل نہیں ہے بلکہ معاقبت سنت و افضل ہے (۲)۔

تسامح

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ سے یہاں یہ تسامح ہوا ہے کہ انھوں نے مقارنت کو حنفیہ کے نزدیک واجب قرار دیا ہے اور تفریع اس پر یہ پیش کی ہے کہ اگر کوئی امام رکوع یا سجدے سے سر اٹھائے اور مقتدی نے تین دفعہ تسبیحات پوری نہ کی ہوں تو مقارنت اور مواصلت کی خاطر مقتدی پر لازم ہے کہ وہ امام کی اتباع کرے اور تسبیحات چھوڑ دے، یا یہ کہ مقتدی نے امام سے پہلے رکوع یا سجدے سے سر اٹھایا، تو اس پر لازم ہے کہ دوبارہ رکوع اور سجدے میں جائے اور پھر امام کے ساتھ مقارنۃً رکوع اور سجدے سے سر اٹھائے (۳)۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ مذکورہ صورتوں میں مقتدی امام کی اتباع اس وجہ سے نہیں کرتا کہ اس پر مقارنت واجب ہے جیسا کہ ملا علی قاری نے سمجھا ہے، بلکہ پہلی صورت میں سنت کا سنت سے معارضہ ہے اور وہ یہ کہ تین دفعہ تسبیح کہنا بھی سنت ہے اور امام کی اتباع بھی مقارنۃً سنت ہے، لیکن مقتدی کے حق میں تسبیحات کے بجائے امام کی اتباع کرنا زیادہ موکد ہے، اس لیے تسبیحات کی سنت چھوڑ کر اتباع کی سنت پر عمل کرے۔

لہذا اگر اتباع کے اقتران کی خاطر واجب کا ترک لازم آتا ہو تو مقارنت چھوڑ کر اسی واجب پر عمل کریں گے، مثلاً امام قعدہ سے اٹھا اور مقتدی نے تشہد پورا نہیں کیا تو اقتران کے لیے تشہد چھوڑ کر اتباع نہیں کی جائے گی بلکہ تشہد پورا کر کے قیام میں جائے گا، جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے۔

اور دوسری صورت میں جبکہ امام سے پہلے رکوع اور سجدے سے سر اٹھایا ہے، تو دوبارہ رکوع اور سجدے میں جانا مقارنت کے لیے نہیں بلکہ مخالفت اور سبقت علی الامام سے بچنے کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ دوبارہ رکوع و سجدہ میں جائے کیونکہ امام سے پہلے سر اٹھانا مخالفت ہے اور امام کے فعل پر سبقت ہے جس کی ممانعت آئی ہے (۴)۔

---

(۲) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۸۹/۴ ـ ۲۹۰ باب وجوب متابعۃ الامام۔

(۳) دیکھیے المرقاۃ: ۹۳/۳۔

(۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۹۱/۴ باب وجوب متابعۃ الامام۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہے: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ"۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق متابعت واجب ہے اور چونکہ مقارنت کی صورت میں متابعت بطریق اتم واکمل پائی جاتی ہے اس لیے مقارنت افضل اور اولیٰ ہے۔

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کا تابع ہوتا ہے اور تبعیت مقارنت کی صورت میں متحقق نہیں ہوسکتی بلکہ تبعیت کے لیے ضروری ہے کہ امام کے فعل کے بعد متصلاً وہ فعل کیا جائے، چنانچہ اسی کی طرف اس حدیث شریف میں اشارہ ہے: "فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا" کیونکہ یہاں "فاء تعقیب مع الوصال" کے لیے ہے۔

اور اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ ابوداود کی روایت میں ارشاد ہے: "فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَلَا تُكَبِّرُوا حَتَّى يُكَبِّرَ وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَلَا تَرْكَعُوا حَتَّى يَرْكَعَ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَلَا تَسْجُدُوا حَتَّى يَسْجُدَ"۔

متاخرین حضرات نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا ہے تاکہ مقارنت کی وجہ سے کہیں امام پر سبقت اور تقدم لازم نہ آئے، جو ممنوع ہے (۵)۔

﴿وعن﴾ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ فَرَسًا فَصُرِعَ عَنْهُ فَجُحِشَ شِقُّهُ الْأَيْمَنُ فَصَلَّى صَلَاةً مِنَ الصَّلَوَاتِ وَهُوَ قَاعِدٌ فَصَلَّيْنَا وَرَاءَهُ قُعُودًا فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ قَالَ الْحُمَيْدِيُّ قَوْلُهُ إِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا هُوَ فِي مَرَضِهِ الْقَدِيمِ ثُمَّ صَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا وَالنَّاسُ خَلْفَهُ قِيَامٌ لَمْ يَأْمُرْهُمْ بِالْقُعُودِ وَإِنَّمَا يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ فَالْآخِرِ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا لَفْظُ الْبُخَارِيِّ وَاتَّفَقَ مُسْلِمٌ إِلَى أَجْمَعُونَ وَزَادَ فِي رِوَايَةٍ فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا (٦)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ (ایک مرتبہ کسی سفر کے دوران) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۵) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۹۱/۴ ـ ۲۹۴ باب وجوب متابعۃ الامام۔

(۶) الحدیث متفق علیہ اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱۷۷/۱ کتاب الصلاۃ باب ائتمام المأموم بالامام۔ والبخاری فی صحیحہ: ۹۶/۱ ـ کتاب الاذان باب انما جعل الامام لیؤتم بہ۔

گھوڑے پر سوار تھے پھر آپ گھوڑے سے نیچے گر پڑے جس کی وجہ سے آپ کی داہنی کروٹ ایسی چھل گئی کہ کھڑے ہوکر نماز پڑھنے پر آپ قادر نہ رہے چنانچہ آپ نے نمازوں میں سے کوئی نماز ہمیں بیٹھ کر پڑھائی ہم نے آپ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی جب آپ نماز پڑھ کر فارغ ہوگئے تو فرمایا کہ امام اسی لیے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے لہذا جب امام کھڑے ہوکر نماز پڑھائے تو تم کھڑے ہوکر نماز پڑھو جب وہ رکوع کرے تو تم رکوع کرو اور جب وہ رکوع سے اٹھے تو تم رکوع سے اٹھو جب وہ سمع اللّٰہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنالک الحمد کہو اور جب امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو تم سب مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھو۔ حمیدی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "جب امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو تم بھی بیٹھ کر نماز پڑھو آپ کی پہلی بیماری میں تھا اور اس کے بعد (مرض الموت میں انتقال سے ایک دن پہلے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تو لوگوں نے آپ کے پیچھے کھڑے ہوکر نماز پڑھی اور آپ نے انھیں بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم نہیں فرمایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی فعل پر عمل کیا جاتا ہے جو آخری ہے (پہلا فعل منسوخ اور دوسرا فعل ناسخ ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ گھوڑے سے گرنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا پہلو چھل گیا تھا، جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوکر نماز نہیں پڑھ سکتے تھے اور یہ واقعہ ۵ ھ ذی الحجہ میں پیش آیا۔

بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ مبارکہ میں تشریف فرما تھے، حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین وہاں عیادت کی غرض سے حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر امامت کرائی اور حضرات صحابہ نے بھی بیٹھ کر اقتداء کی (۷) اور نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقتداء کے آداب بیان فرمائے، جو اس حدیث میں مذکور ہیں۔

حضرات فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی کے لیے بھی بغیر عذر کے فرض نماز بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں، خواہ امام ہو یا منفرد، البتہ اگر امام عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہے اور مقتدی قیام پر قادر ہے تو اس کی اقتداء کے بارے میں اختلاف ہے۔

---

(۷) دیکھیے معارف السنن: ۳/۳۱۶ باب ماجاء اذا صلی الامام قاعدا فصلوا قعوداً۔

❶ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے، لیکن جو مقتدی قیام پر قادر ہے معذور نہیں تو اس کے لیے کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر اقتداء جائز نہیں۔

❷ امام مالک، امام محمد، ابن القاسم رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک امام قاعد کی اقتداء کسی حال میں بھی صحیح نہیں، بلکہ اقتداء کے لیے ضروری ہے کہ امام قیام پر قادر ہو۔ چونکہ قیام رکن ہے اور اس کو بلاعذر چھوڑنے سے نماز نہیں ہوتی اور مقتدیوں کو کوئی عذر نہیں تو بلاقیام ان کی نماز نہیں ہوگی، اس لیے نہ ان کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے نہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء جائز ہے۔

❸ امام احمد، حماد بن زید، امام اوزاعی اور ظاہریہ کا مسلک یہ ہے کہ امام اگر عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہے تو اس کی اقتداء صحیح ہے، لیکن مقتدیوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں اور اگر امام ابتداءً قائماً نماز پڑھا رہا ہے اور قعود بعد میں طاری ہو، تو مقتدی کھڑے رہ کر اقتداء کریں گے۔ (*)

امام مالک کا استدلال مرسل روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے۔ ”لَا يَؤُمَّنَّ رَجُلٌ بَعْدِي جَالِسًا“ یہ روایت اس بات پر نص ہے کہ قاعد کی امامت درست نہیں (۸)۔

امام احمد کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے جس میں تصریح ہے ”وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ“ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام حکم فرمایا کہ جب امام قاعد ہو تو مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔ یہ جب ہے کہ امام ابتداء سے بیٹھ کر نماز پڑھائے اور اگر امام ابتداء سے قائماً نماز پڑھا رہا تھا اور بعد میں قعود طاری ہوا تو مقتدی کھڑے رہ کر نماز پڑھیں گے، جیسا کہ مرض الوفات کے واقعے میں ہوا کہ ابوبکرؓ کھڑے ہو کر نماز پڑھتا رہے تھے، درمیان میں آپ تشریف لائے تو بیٹھ کر آپ نے امامت کی، یہاں قعود طاری ہے لہذا مقتدی صحابہ نے کھڑے رہ کر اقتداء کی، اس طرح حجرہ مبارکہ والی روایت پر بھی عمل ہوتا ہے اور مرض الوفات والی روایت پر بھی، اس لیے نسخ ماننے کی ضرورت نہیں کہ حجرہ مبارکہ والی روایت کو منسوخ کہا جائے اور مرض الوفات والی روایت کو ناسخ، جبکہ نسخ خلاف اصل ہے۔ (*)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی دلیل شرعی ایسی موجود نہیں جس کی وجہ سے قعود ابتدائی اور قعود

(*) معارف مدنیہ ج ۶۔ ص ۱۴۰۔

(۸) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۴/۲۱۴۔ ۲۱۵ باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً....

(*) معارف مدنیہ ج ۶ ص ۱۰۴۔

طاری کے درمیان فرق کیا جائے ، بلکہ احادیث میں تو متابعت امام کا حکم آیا ہے ، جس کا تقاضا ہے کہ جلوس ابتدائی ہو یا طاری ہر حالت میں مقتدیوں کو امام کی پیروی کرنی چاہیے ۔ (**)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال اس سے ہے کہ قیام نماز کا قطعی رکن ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے : "وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ" اور یہ امام ومقتدی دونوں کے حق میں برابر ہے کہ جب قدرۃ علی القیام ہو تو قیام فرض ہے ، احادیث میں تصریح آئی ہے کہ جب قیام پر قدرت ہو تو قائماً نماز پڑھے اور پھر خاص طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض الوفات کا واقعہ ہے ، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی ، جبکہ حضرات صحابہؓ نے کھڑے ہوکر اقتدا کی (۹) ۔

جمہور کی طرف سے امام مالکؒ کا جواب یہ ہے کہ روایت مرسل بھی ہے اور اس کا مدار بھی جابر جعفی پر ہے جو کہ متفق علیہ ضعیف ہے (۱۰) ۔ نیز قیام بیشک رکن ہے لیکن ایسا رکن ہے کہ کبھی کبھی ساقط بھی ہوجاتا ہے جیسا کہ مدرک رکوع کے بارے میں سب مانتے ہیں کہ بغیر قیام اس کی نماز ہوجاتی ہے ، چونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے ، یہی بات یہاں بھی ہے کہ امام قاعد کے پیچھے مقتدیوں کی نماز قیاماً ہوجائے گی بحدیث مرض الوفات ۔ (*)

امام احمد کے استدلال کے متعدد جوابات

اور امام احمدؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ جو کہ ۵ھ میں پیش آیا تھا ، مرض الوفات کے واقعہ سے منسوخ ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃؒ نے خود حدیث کے آخر میں تصریح کی ہے (۱۱) ۔ قَالَ الْحُمَيْدِيُّ قَوْلُهٗ إِذَا صَلّٰى جَالِسًا فَصَلُّوْا جُلُوْسًا هُوَ فِيْ مَرَضِهِ الْقَدِيْمِ الخ۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس میں قولی حدیث کا فعلی حدیث سے منسوخ ماننا لازم آتا ہے جو

(**) معارف مدنیہ ج ۶، ص ۱۰۷ ۔

(۹) دیکھیے معارف السنن : ۳/۳۲۲ باب ما جاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً ۔

(۱۰) دیکھیے سنن الدارقطنی : ۱/۳۹۸ باب صلاۃ المریض جالساً بالمامومین ۔

(*) معارف مدنیہ ج ۶، ص ۱۰۵ ۔

(۱۱) دیکھیے لمعات التنقیح : ۴/۱۶ ۔

درست نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ فعلی حدیث کے ساتھ آپ کا امر بھی موجود ہے "صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ" لہذا فعل اور قول مل کر ناسخ بن رہے ہیں۔

ایک جواب امام احمد وغیرہ کا یہ بھی ہے کہ یہ "اِنْتِهَاءُ الْحُكْمِ بِاِنْتِهَاءِ عِلَّتِهٖ" کے قبیل سے ہے ۵ھ کے واقعے میں مقتدیوں کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم اس لیے تھا کہ فارس اور روم کے حکام کا یہ دستور تھا کہ خود بیٹھے رہتے تھے اور رعایا وغیرہ کے افراد کھڑے رہتے تھے، اس رواج کو ختم کرنے کے لیے آپ نے حکم دیا کہ عجمیوں کی طرح تم کھڑے نہ رہا کرو، اسی مصلحت کے پیش نظر نماز میں بھی حکم دیا کہ امام بیٹھا ہو تو تم کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھو بلکہ بیٹھ کر پڑھو، تاکہ وہ رسم بالکل ختم ہو جائے آخر میں جب اس رسم کے اثرات ختم ہو گئے تو اس حکم کی بھی ضرورت نہ رہی، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابوداود میں اس قصے میں یہ الفاظ آئے ہیں "وَلَا تَفْعَلُوْا كَمَا يَفْعَلُ أَهْلُ فَارِسَ بِعُظَمَائِهِمْ" صحابہ کرام نے اس علت کو سمجھ لیا تھا اس لیے مرض الوفات میں علت کے ختم ہو جانے کی بنا پر انھوں نے قیاماً اقتداء کی اور اس پر آپ نے بھی کوئی نکیر نہیں فرمائی، چونکہ اب دلوں سے اعاجم کی رسم کے اثرات زائل ہو چکے تھے، اگر صحابہ کو قعود کے ختم ہونے کا علم نہ ہوتا تو وہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی ہرگز نہ کرتے، لہذا یہ مسئلہ بھی مؤلفۃ القلوب کے مسئلے کی طرح ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر قیاماً اقتداء کا حکم نہ ہوتا تو اکابر صحابہ بلکہ پورا مجمع صحابہ کا اس کی خلاف ورزی کبھی نہ کرتا اور اگر کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر ضرور نکیر فرماتے لیکن آپ نے تو ان کے قیام کی تقریر فرمائی، لہذا حضرات صحابہ کے اتفاق اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے ثابت ہوا کہ امام قاعد کی اقتداء قیاماً کی جائے گی۔

چوتھا جواب یہ ہے جیسا کہ ابن القاسم نے فرمایا ہے کہ ۵ھ کے واقعے میں مقتدیوں کی نماز نفل تھی، وہ مسجد میں فرض ادا کرنے کے بعد آپ کی مزاج پرسی کے لیے آئے تھے (*) چنانچہ ابوداود وغیرہ کی روایت کے الفاظ ہیں "فَأَتَيْنَاهُ نَعُوْدُهٗ فَوَجَدْنَاهُ فِيْ مَشْرُبَةٍ لِعَائِشَةَ يُصَلِّيْ جَالِسًا قَالَ: فَقُمْنَا خَلْفَهٗ فَسَكَتَ عَنَّا ثُمَّ أَتَيْنَاهُ مَرَّةً أُخْرٰى نَعُوْدُهٗ فَصَلَّى الْمَكْتُوْبَةَ جَالِسًا فَقُمْنَا خَلْفَهٗ فَأَشَارَ إِلَيْنَا فَقَعَدْنَا الخ" دونوں مرتبہ کی حاضری برائے عیادت تھی اور صحابہ اپنی نماز پڑھ کر آئے تھے، لہذا صحابہ نے بنیت نفل اقتداء کی تھی اور مشاکلت صوری کے لیے آپ نے بیٹھنے کا حکم دیا تھا، اس لیے امام احمد وغیرہ کا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں، اقتداء بنیت نفل کو اگر یقینی نہ بھی کہا جائے تو اس کے احتمال کو رد نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس کا احتمال بھی امام

(*) ابوداود ج ۱ ص ۸۹۔

احمد صاحب کے استدلال کو باطل کرنے کے لیے کافی ہے۔

امام احمدؒ کا پانچواں جواب یہ ہے کہ قیام کی فرضیت نص قطعی اور اجماع سے ثابت ہے اور بالعذر قعود مقتدی خلف الامام القاعد میں اختلاف احادیث کی وجہ سے شک پیدا ہوگیا لہذا امر قطعی کو محض شک کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ مسند احمد میں ہے "اِذَا صَلَّیْتُ قَائِمًا فَصَلُّوْا قِیَامًا الخ" یعنی جب میں کھڑے ہوکر پڑھوں تو تم کھڑے ہوکر پڑھو اور میں بیٹھ کر پڑھوں تو تم بھی بیٹھ کر پڑھو، صیغہ متکلم سے معلوم ہورہا ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی کسی اور کے لیے درست نہیں، چنانچہ حضرت عروہ سے منقول ہے بَلَغَنِیْ اَنَّہٗ لَا یَنْبَغِیْ لِغَیْرِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ (**) اس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قاعدا نماز پڑھنے میں قیام کا ثواب ملتا تھا، نیز آپ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا ثواب کسی دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہوکر پڑھنے والے سے کم نہیں ہوتا، چونکہ امام جتنا زیادہ مقرب ہوگا نماز اتنی ہی زیادہ پسندیدہ ہوگی، لہذا احتمال خصوصیت کی بنا پر بھی اذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال کے مطابق حنابلہ کا استدلال ختم ہوجائے گا۔

ابن حزم اور ابن حبان حنابلہ کے ساتھ ہیں، ابن حزم کہتے ہیں کہ جمہور سلف کا قول بھی ہمارے موافق ہے، ابن حبان فرماتے ہیں کہ اجماع اسی پر ہے لیکن یہ دونوں باتیں صحیح نہیں، یہ اپنے دعوے کے لیے چار صحابہ ابوہریرہ، جابر، اسید بن حضیر اور قیس بن فہد رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور کسی کو پیش نہیں کرسکے، جمہور سلف کی اکثریت صحابہ سمیت امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے ساتھ ہے۔ نہ اجماع کا دعوی ان کا صحیح ہے نہ جمہور سلف کی تائید کا۔ (***)

﴿وعن﴾ عَائِشَۃَ قَالَتْ لَمَّا ثَقُلَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ جَاءَ بِلَالٌ یُؤْذِنُہٗ بِالصَّلَاۃِ فَقَالَ مُرُوْا اَبَا بَکْرٍ اَنْ یُّصَلِّیَ بِالنَّاسِ فَصَلّٰی اَبُوْ بَکْرٍ تِلْکَ الْاَیَّامَ ثُمَّ اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَجَدَ فِیْ نَفْسِہٖ خِفَّۃً فَقَامَ یُہَادٰی بَیْنَ رَجُلَیْنِ وَرِجْلَاہُ تَخُطَّانِ فِی الْاَرْضِ حَتّٰی دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَلَمَّا سَمِعَ اَبُوْ بَکْرٍ حِسَّہٗ ذَھَبَ یَتَاَخَّرُ فَاَوْمَاَ اِلَیْہِ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَنْ لَّا یَتَاَخَّرَ فَجَاءَ حَتّٰی جَلَسَ عَنْ یَّسَارِ اَبِیْ بَکْرٍ فَکَانَ اَبُوْ بَکْرٍ یُصَلِّیْ قَائِمًا ۔۔۔ مَا حَدَّثَتْنِیْ عَائِشَۃُ عَنْ مَرَضِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ ھَاتِ فَعَرَضْتُ عَلَیْہِ حَدِیْثَہَا

(**) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۳/۳۲۲ باب ماجاء اذا صلی الامام قاعدا فصلوا قعودا۔

(***) معارف مدنیہ ج ۶، ص ۱۰۸۔

فَمَا أَنْكَرَ مِنْهُ شَيْئًا غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ أَسَمَّتْ لَكَ الرَّجُلَ الَّذِي كَانَ مَعَ الْعَبَّاسِ قُلْتُ لَا قَالَ هُوَ عَلِيٌّ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۲)۔

ام المومنین حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بہت زیادہ بیمار تھے تو حضرت بلال آپ کو نماز کے لیے بلانے آئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوبکر سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں چنانچہ حضرت ابوبکر نے ان دنوں میں (سترہ) نمازیں پڑھائیں پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طبیعت کچھ ہلکی محسوس فرمائی تو آپ دو آدمیوں کا سہارا لے کر چلے اور آپ کے پیر مبارک زمین پر گھسٹتے جاتے تھے، جب آپ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت ابوبکر نے آپ کی آمد کی آہٹ محسوس کی اور پیچھے ہٹنا شروع کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر کی طرف اشارہ کیا کہ پیچھے نہ ہٹو، پھر آپ بڑھے اور حضرت ابوبکر کی بائیں طرف بیٹھ گئے چنانچہ حضرت ابوبکر کھڑے ہوکر نماز پڑھتے رہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر نماز پڑھتے رہے، حضرت ابوبکر آپ کی نماز کی اقتداء کررہے تھے اور لوگ حضرت ابوبکر کی نماز کی اقتداء کررہے تھے۔

امامت کے لیے حضرت ابوبکر کے انتخاب کا واقعہ

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے، اسی لیے حضرت ابوبکرؓ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی داہنی جانب کیا، جبکہ نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امام نہیں تھے بلکہ حضرت ابوبکرؓ امام تھے جیسا کہ ارشاد ہے "آخِرُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ الْقَوْمِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ مُتَوَشِّحًا خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"۔ (۱۳)

علامہ ابن الهمامؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اولاً تو نسائی کی روایت شیخین کی روایت کا معارضہ نہیں کرسکتی اور ثانیاً یہ کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں ایک واقعہ نہیں۔

جس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے وہ ہفتہ یا اتوار کے دن ظہر کی نماز کا واقعہ ہے اور اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کے سہارے سے تشریف لائے تھے۔

اور جس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقتدی تھے وہ پیر کے دن صبح کی نماز کا واقعہ ہے اور یہ

---

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۹۹/۱ کتاب الاذان، باب الرجل یاتم بالامام ویاتم الناس بالماموم، ومسلم فی صحیحہ: ۱۷۸/۱ کتاب الصلاۃ، باب استخلاف الامام اذا عرض لہ عذر من مرض....

(۱۳) وبنحوہ التعلیق الصبیح: ۵۹/۲۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے آخری نماز تھی، جس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور اس وقت نماز کے لیے حضرت فضل بن عباسؓ اور ان کے کسی غلام کے سہارے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تھے (۱۴)۔

اکثر محدثینؒ کی رائے یہی ہے کہ یہ متعدد واقعات پر محمول ہے۔

چنانچہ امام ابن سعد فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ دن تک بیمار رہے، بیماری کے دوران جس دن تکلیف کم ہوتی تھی تو خود نماز پڑھاتے تھے اور جس دن تکلیف زیادہ ہوتی تھی حضرت ابوبکرؓ نماز پڑھاتے تھے (۱۵)۔

فقیہ النفس حضرت گنگوہیؒ نے تعارض اس طرح رفع کیا ہے کہ مرض الوفات میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے تشریف لائے ابتدا میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر کے پیچھے اقتداء کی پھر جب حضرت ابوبکر پیچھے ہٹے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے اور امام بن گئے، گویا کہ ابتداء میں مقتدی اور آخر میں امام بنے (۱۶)۔

يُسْمِعُ أَبُوبَكْرٍ النَّاسَ التَّكْبِيْرَ

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھے تھے جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض افعال لوگوں پر مخفی تھے اور حضرت ابوبکرؓ کھڑے تھے اس لیے وہ لوگوں کے حق میں امام کی طرح ہوگئے اور لوگوں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کی آواز بھی پہنچاتے تھے۔

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ جب اجتماع بڑا ہو اور امام کی آواز لوگوں تک نہ پہنچتی ہو تو موذن و مکبر کے لیے یہ جائز ہے کہ لوگوں تک تکبیر کی آواز پہنچا دے (۱۷)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ امامت صغری "نماز" کے لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا انتخاب فرمایا تھا اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عدم موجودگی میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ فرائض امامت

---

(۱۴) دیکھیے تفصیل کے لیے فتح القدیر: ۳۲۱/۱ باب الامامۃ۔

(۱۵) دیکھیے معارف السنن: ۴۳۱/۳۔

(۱۶) دیکھیے الکوکب الدری ص ۱۶۵ باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً۔

(۱۷) دیکھیے فتح القدیر: ۳۲۲/۱ باب الامامۃ۔

انجام دیتے تھے اور اس میں اشارہ تھا کہ امامت کبریٰ "خلافت" کے مستحق بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں۔

شیخ عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شیعوں کی طرف سے اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت ابوبکر تو امام تھے لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت ابوبکر پیچھے ہٹے اور ان کی امامت منسوخ ہوگئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے استخلاف پر اصل دلیل تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم تھا "مُرُوا أَبَابَكرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ" اور پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ چند دن تک نماز بھی پڑھاتے رہے، لیکن جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس خود تشریف لائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کوئی امامت کا حق دار نہیں اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت کرائی، اگر حضرت ابوبکر کی امامت کا نسخ مقصود ہوتا تو قولی حکم فرماتے اور کسی اور کو متعین فرماتے (۱۸)۔

خلاصہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عدم موجودگی میں حضرت ابوبکرؓ کی امامت قولاً و عملاً متعین تھی چنانچہ ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بنی عمرو بن عوف کے ہاں تشریف لے گئے تھے جو کہ قباء میں رہتے تھے، نماز کا وقت اختتام پر تھا کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی اور تمام حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ابوبکر کو امام بنایا، اسی دوران حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، حضرت ابوبکرؓ نے خواہش کی کہ پیچھے ہٹ جائیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھائیں۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ پر رہیں اور نماز پڑھائیں مگر حضرت ابوبکر پیچھے آئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی اور نماز کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے پوچھا "يَا أَبَابَكرٍ مَا مَنَعَكَ حِينَ أَشَرْتُ إِلَيْكَ لم تصلِّ" حضرت ابوبکر نے فرمایا "مَاكَانَ يَنْبَغِي لِابنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (۱۹) جبکہ اشعۃ اللمعات میں کہا ہے کہ نماز حضرت ابوبکر نے پڑھائی تھی (۲۰) لیکن روایات کے پیش نظر یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللّٰهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ متفق عليه (۲۱)

(۱۸) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ۱/۲۸۹۔

(۱۹) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۳۷۰ کتاب الصلح، باب ماجاء فی الاصلاح بین الناس۔

(۲۰) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ۱/۲۸۹۔

(۲۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۹۶ کتاب الاذان، باب اثم من رفع راسہ قبل الامام و مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۸۱ باب تحریم سبق الامام برکوع او سجود، و اللفظ لمسلم۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کیا وہ شخص جو امام سے پہلے (رکوع و سجود سے) سر اٹھاتا ہے اس بات سے نہیں ڈرتا کہ اللہ جل شانہ اس کے سر کو بدل کر گدھے جیسا سر کردے۔

امام کی متابعت نہ کرنے پر وعید

یہ حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جو نماز میں عجلت کرتا ہو اور نماز کے ارکان امام کے ساتھ ادا نہیں کرتا، مثلاً رکوع و سجود سے امام کے سر اٹھانے سے پہلے اپنا سر اٹھالیتا ہے چونکہ یہ متابعت کے خلاف ہے اس لیے ممنوع ہے اور اس پر شدید وعید وارد ہوئی ہے۔

علماء کا اس بارے مین اختلاف ہے کہ یہ مسخ حقیقی ہے یا مجازی۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مسخ مجازی و معنوی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح گدھا بلادت میں مشہور ہے بطور استعارہ یہی معنی اس شخص کے لیے بھی لیا گیا جو نماز کے لوازم اور امام کی متابعت سے جاہل ہو۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد مسخ حقیقی ہے جیسا کہ ایک روایت میں تصریح آئی ہے "أَنْ يُحَوِّلَ اللّٰهُ صُورَتَهُ صُورَةَ حِمَارٍ"۔ (۲۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے بارے میں آیا ہے کہ اس امت میں مسخ نہیں ہوگا، لیکن علامہ خطابیؒ نے جواز کا قول نقل کیا ہے (۲۳) اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد مسخ حقیقی ہے لیکن خاص مسخ ہے عام نہیں، کیونکہ عام مسخ اس امت کے حق میں ممتنع ہے اگرچہ خاص مسخ ممکن ہے۔

علامہ سندیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ وہ شخص معنیً تو بلادت کی وجہ سے گدھے کی طرح ہے، اگر وہ نماز میں اسی طرح مخالفت کرتا رہے تو اس بات کا خوف ہے کہ صورۃً بھی گدھا بن جائے۔

حافظ ابن حجرؒ نے مسخ کے بارے میں ایک حکایت بھی نقل کی ہے کہ کسی محدث نے دمشق کے ایک مشہور شیخ سے اخذ حدیث کے لیے دمشق کا سفر کیا اور کچھ عرصہ تک ان سے پڑھتا رہا، لیکن استاذ اور ان کے درمیان ایک پردہ ہوتا تھا جس کی وجہ سے انھوں نے اپنے شیخ کو نہیں دیکھا تھا، جب عرصہ زیادہ گذرا اور شیخ کو یہ احساس ہوا کہ یہ شخص علم حدیث پر حریص ہے تو انھوں نے پردہ ہٹایا اور اس کو اپنا چہرہ دکھایا جو کہ گدھے کا چہرہ تھا اور پھر اس سے کہا کہ "بیٹے کبھی امام سے سبقت نہیں کرنا کیونکہ میرے سامنے یہ حدیث

(۲۲) الحدیث اخرجه مسلم فی صحیحه: ۱/۱۸۱ کتاب الصلاۃ، تحریم سبق الامام برکوع او سجود ونحوهما۔

(۲۳) دیکھئے شرح الطیبی: ۳/۷۳۔

آئی تھی "زیر بحث حدیث" اور میں نے اس بات کو بعید سمجھا کہ امام سے سبقت کی وجہ سے چہرے کا مسخ ہوجائے چنانچہ میں نے امام سے سبقت کی اور میرا چہرہ مسخ ہوگیا" ۔ "العیاذ باللہ من ذلک" ۔

علامہ عثمانیؒ نے یہاں ایک لطیفہ نقل کیا ہے کہ امام سے تقدم کا اصل سبب عجلت ہے کہ جلدی فارغ ہوجائے اور اس کا علاج یہ ہے کہ آدمی یہ بات ذہن میں رکھے کہ وہ امام سے پہلے سلام نہیں پھیر سکتا تو پھر دیگر افعال میں بھی جلدی نہیں کرے گا، بلکہ امام کی اتباع کرے گا (۲۴) ۔

باب من صلّٰی صلاۃً مرّتین

الفصل الأول

﴿عن﴾ جابر قال كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يأتي قومه فيصلي بهم متفق عليه (۲۵)

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ (پہلے تو) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ نماز پڑھتے تھے اور پھر اپنی قوم کے پاس آکر انہیں نماز پڑھاتے تھے ۔

اقتداء المفترض خلف المتنفل

اکثر روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضرت معاذ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے عشاء کی نماز پڑھتے تھے اور پھر اپنی قوم کے پاس آکر عشاء ہی پڑھاتے تھے، جیسا کہ اس روایت کے بعد دوسری روایت میں تصریح ہے البتہ ترمذیؒ کی روایت میں ارشاد ہے کہ حضرت معاذؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

(۲۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم: ۲/۶۳ باب تحریم سبق الامام برکوع او سجود۔

(۲۵) الحدیث متفق علیہ اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۸۸ ۔ باب امر الائمۃ بتخفیف الصلاۃ فی تمام، والبخاری فی صحیحہ: ۱/۹۸ باب اذا صلی ثم ام قوما، کتاب الاذان واللفظ للبخاری۔

ساتھ مغرب کی نماز پڑھی۔

روایات میں تطبیق کے لیے علماء نے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کیا ہے کہ یہ الگ الگ واقعات ہیں، فلاتعارض (۲۶)۔

زیر بحث حدیث سے امام شافعیؒ نے "اِقْتِدَاءُ الْمُفْتَرِضِ خَلْفَ الْمُتَنَفِّلِ" پر استدلال کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ ایک روایت میں امام احمدؒ اور جمہور فقہاء و علماء کے نزدیک "اقتداء المفترض" فرض پڑھنے والے کی اقتداء "خلف المتنفل" نفل پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہیں۔

جبکہ امام شافعیؒ، ایک روایت میں امام احمدؒ اور امام اوزاعیؒ کے ہاں "اِقتداءُ المُفتَرِضِ خَلْفَ المُتَنَفِّلِ" جائز ہے (۲۷)۔

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت ابوھریرۃؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے "اَلْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ اَللّٰهُمَّ أَرْشِدِ الْأَئِمَّةَ وَاغْفِرْ لِلْمُؤَذِّنِيْنَ" (۲۸) صلوۃ امام کو صلاۃ مامومین کے لیے ضامن قرار دیا گیا اور ضمانت کے لیے یہ ضروری ہے کہ صلوۃ امام اعلیٰ ہو صلاۃ مامومین سے، یہ صورت صرف اس وقت ہوسکتی ہے جبکہ امام مفترض اور مامومین متنفل ہوں، لیکن اجماع اور تواتر کی بنا پر ضمانت بالمثل کو بھی جائز کہا گیا ہے اس لیے "اِقتداءُ المُفتَرِضِ خَلْفَ المُفتَرِضِ" اجماع اور تواتر سے جائز ہے، اگرچہ یہ خلاف القیاس ہے اور یہ قید یہاں بھی ملحوظ ہے کہ "اِقتداء المُفتَرِضِ خَلْفَ المُفتَرِضِ" میں اتحاد صلوۃ شرط ہے، یہ جائز نہیں کہ امام مفترض نماز عصر ادا کررہا ہو اور مقتدی مفترض ظہر کی نماز کی اقتدا کرے یا عصر کی نماز قضاء کی نیت سے عصر وقتی ادا کرنے والے کے پیچھے پڑھ لے، اتحاد صلوۃ بہرحال ضروری ہے، لہذا اگر امام متنفل ہو اور مقتدی مفترض ہو تو ان کی نماز مقتدی کی نماز کو کبھی متضمن نہیں ہوسکتی (۲۹)۔

دوسرے حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال ہے، جس میں ارشاد ہے "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ"

اگر امام متنفل اور مقتدی مفترض ہوں تو اختلاف نیت کی وجہ سے یہ ائتمام اور اقتداء نہیں کہلائے گی البتہ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اقتداء افعال نماز میں ہے نیت میں اقتداء نہیں، لہذا یہ دلیل حنفیہ کے لیے

---

(۲۶) دیکھیے معارف السنن: ۵/۱۰۶ باب ماجاء فی الذی یصلی الفریضۃ ثم یؤم الناس۔

(۲۷) تفصیل اقوال کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۵/۹۱-۹۲ باب مذکور بالا۔

(۲۸) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱/۱۴۳ کتاب الصلاۃ، باب مایجب علی المؤذن من تعاهد الوقت رقم الحدیث (۵۱۷) والترمذی فی سننہ: ۱/۵۰-۵۱ باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن، رقم الحدیث (۲۰۷)۔

(۲۹) دیکھیے فتح القدیر: ۱/۳۲۵ باب الامامۃ۔

تام نہیں ہو سکتی۔ (۳۰)

شوافع کا استدلال ایک تو حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث (۳۱) سے ہے، دوسرے حضرت عمرو بن سلمہؓ کی روایت سے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

حضرت معاذؓ کے واقعہ کے امام طحاویؒ نے تین جوابات دیے ہیں (۳۲)۔

❶ حدیث میں یہ تصریح نہیں کہ معاذؓ کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے فرض نماز تھی، لہذا یہ احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفلی نماز ہو اور قوم کے پاس جاکر آپؓ نے فرض نماز ادا کی ہو، اس طرح یہ اقتداء المفترض خلف المفترض ہوجائے گی۔

❷ اگر بالفرض یہ تسلیم کیا جائے کہ حضرت معاذؓ نے قوم کو بنیت نفل نماز پڑھائی ہے تب بھی اس سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ انھوں نے اپنے اجتہاد سے ایسا کیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ان کے فعل کو حاصل نہیں، بلکہ اس کے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نکیر ثابت ہے، کہ جب حضرت معاذؓ کے مقتدیوں میں سے کسی نے آکر یہ شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل نماز پڑھاتے ہیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی اور حضرت معاذؓ سے فرمایا "یَامُعَاذُ لَاتَکُنْ فَتَّانًا إِمَّا أَنْ تُصَلِّي مَعِي وَإِمَّا أَنْ تُخَفِّفَ عَلٰى قَوْمِكَ"۔

اس ارشاد میں یہ وضاحت آگئی کہ یا تو نماز ہمارے ساتھ پڑھ لو اور یا اپنے ہاں امامت کراؤ، لیکن تخفیف کے ساتھ، گویا کہ یہاں نماز پڑھ کر دوبارہ امامت کرانے سے منع فرمایا۔

❸ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت ہے تب بھی یہ احتمال ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو اور اس وقت کا واقعہ ہو جب کہ ایک نماز فرض کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا۔ (۱)

علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ نسخ کا اثبات محض احتمال نسخ سے نہیں ہوتا مستقل دلیل کی ضرورت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محض احتمال کی وجہ سے نسخ کا قول اختیار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے "لَاتُصَلُّوا الصَّلَاةَ فِي الْيَوْمِ مَرَّتَيْنِ" -(۲)

---

(۳۰) دیکھیے معارف السنن: ۵/۱۰۸۔۱۰۹ باب ماجاء فی الذی یصلی الفریضۃ ثم....

(۳۱) دیکھیے معارف السنن: ۵/۹۲۔ باب بالا۔

(۳۲) تفصیل جوابات دیکھیے معارف السنن: ۵/۹۲، باب بالا۔

(۱) والبسط فی شرح معانی الآثار للطحاوی: ۱/ ۱۸۷ ۔ (۲) الحدیث اخرجه الهیثمی فی مجمع الزوائد: ۲ / ۷۲ باب من ام الناس فلیخفف ۔

اور ایک حدیث مرسل ہے "إِنَّ أَهْلَ الْعَالِيَةِ كَانُوا يُصَلُّونَ فِي بُيُوتِهِمْ، ثُمَّ يُصَلُّونَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَلَغَهُ ذٰلِكَ فَنَهَاهُمْ" ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ فرض نماز کو دو دفعہ پڑھنا جائز نہیں اور دو دفعہ پڑھنا ابتداء اسلام میں تھا جب کہ تمام احکام نہیں اترے تھے اور بعد میں تدریجاً تبدیلی ہوتی رہی، یہاں تک کہ مقتدی کے لیے امام کی اقتداء تمام ہیئتوں میں لازم ہوگئی اور امام و مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہوگیا۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ اس حدیث کے تحت یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کوئی شخص منفرداً نماز پڑھ چکا ہو، پھر مسجد میں آیا، وہاں جماعت ہورہی تھی یہ شخص جماعت میں بنیت نفل شرکت کرسکتا ہے یا نہیں ؟

امام شافعیؒ کے نزدیک علی الاطلاق تمام نمازوں میں شرکت کرسکتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہر اور عشاء میں شرکت کرسکتا ہے باقی تینوں میں نہیں کرسکتا (۳۳) ۔

امام شافعیؒ کا استدلال زیر بحث روایت سے بھی ہے چونکہ اس روایت کے اندر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے دوبارہ نماز پڑھنے کا ذکر مطلق ہے کسی نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے اور اس باب کی دیگر روایات سے بھی ہے خاص کر فصل ثانی میں حضرت یزید بن الاسودؓ کی روایت سے ہے جس میں صبح کی نماز کا واقعہ ہے اور اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کے بغیر گھر میں نماز پڑھنے والوں سے فرمایا "فَلَا تَفْعَلَا إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ" ۔

اس حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز میں شرکت ہوسکتی ہے بلکہ ضروری ہے ۔

حضرات حنفیہ کا استدلال فجر اور عصر کے بارے میں تو یہ ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنا نفل میں شمار ہے اور فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اوقات مکروھہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت احادیث میں تواتر سے ثابت ہے ۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب مبیح اور محرّم کا تعارض ہو تو محرّم کو ترجیح ہوتی ہے ۔

اور مغرب کا اعادہ اس لیے نہیں ہوسکتا کہ دوبارہ نماز نفل ہے اور تین رکعات نفل ثابت نہیں، بلکہ صلاۃ بتیراء سے منع فرمایا (۳۴) اور اگر کوئی چوتھی رکعت ساتھ ملائے تو امام کی مخالفت لازم آتی ہے (۳۵) جبکہ

(۳۳) دیکھیے المرقاۃ: ۱۰۴/۳۔

(۳۴) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۲۷۰/۲ ـ ۲۷۱ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحدہ....

(۳۵) دیکھیے الھدایۃ: ۱۵۲/۱ ـ باب ادراک الفریضۃ۔

امام کی اتباع ضروری ہے "إنما جُعِلَ الْإمام لِيُؤتَمَّ بِه"۔

اس کے علاوہ سنن دارقطنی کی صریح حدیث ہے: عَن ابن عُمر أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إذَا صَلَّيتَ فِي أهْلِكَ ثُمَّ أدرَكتَ الصَّلاةَ فَصَلِّهَا إلَّا الفَجْرَ وَ المَغْرِبَ"۔

اس روایت میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحۃً آئی ہے اور عصر اور فجر کی علت چونکہ ایک ہے، دونوں میں وقت مکروہ ہونے کی وجہ سے نفل پڑھنا جائز نہیں، اس لیے عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کرکے اسی کے حکم کیا جائے گا (۳۶)۔

امام طحاویؒ شوافع کے استدلال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ جن روایات میں فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنے کی ممانعت آئی ہے وہ روایات متواتر ہیں، لہذا وہ ان احادیث کے لیے ناسخ ہونگی اور جماعت کے ساتھ دوبارہ وہ نماز پڑھی جائے گی، جس کے بعد نفل پڑھنا جائز ہے اور وہ نماز نفل میں شمار ہوسکتی ہے۔

فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنا جائز نہیں اور مغرب کی نماز تین رکعات ہونے کی وجہ سے نفل میں شمار نہیں ہوسکتی، لہذا ان نمازوں کو دوبارہ لوٹانا جائز نہیں (۳۷)، البتہ ظہر اور عشاء کو دوبارہ بنسبت نفل پڑھنے میں کوئی اشکال نہیں۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ اس وقت پر محمول ہیں جبکہ ایک نماز فرض دو دفعہ پڑھی جاسکتی تھی۔

حضرت شیخ الہندؒ نے حضرت یزید بن الاسودؓ کی حدیث کا ایک دقیق جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان دو آدمیوں سے پوچھا "مَامَنَعَكُمَا أنْ تُصَلِّيَا مَعَنَا" تو انھوں نے جواب یہ دیا "إنَّا قَدْ صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا" اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت میں شرکت کرنے سے کوئی اور چیز مانع نہیں تھی سوائے اس کے کہ انھوں نے گھر میں منفرداً نماز پڑھی تھی، اگر کوئی اور چیز مانع ہوتی تو وہ ضرور ذکر کرتے، انھوں نے گمان کیا تھا کہ جو نماز آدمی ایک دفعہ پڑھ لے اگرچہ منفرداً کیوں نہ ہو وہ اس بات کا حقدار نہیں کہ لوگوں کے ساتھ دوبارہ وہی نماز پڑھے ان کا یہ گمان چونکہ غلط تھا اور اس کی تصحیح کی ضرورت تھی اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے قاعدہ کی تردید کے لیے فرمایا "إذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا ثُمَّ أتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ فَإنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ"۔

یعنی ایک دفعہ نماز پڑھنے کے بعد دوبارہ جماعت میں نفل کی نیت سے شرکت صحیح ہے، باقی اوقات کی تخصیص کرنا اور یہ بتانا کہ فلاں وقت میں اعادہ ہوسکتا ہے اور فلاں وقت میں نہیں ہوسکتا، وہ یہاں بیان کرنا

(۳۶) دیکھیے معارف السنن: ۲/ ۲۷۰ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحدہ ثم یدرک الجماعۃ۔

(۳۷) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱/ ۲۵۰ کتاب الصلاۃ، باب الرجل یصلی فی رحلہ ثم یاتی المسجد والناس یصلون۔

مقصود نہیں بلکہ وہ دوسرے مقام پر بتایا ہے، جیسا کہ احادیث میں صلاۃ الفجر اور صلاۃ العصر کے بعد نفل پڑھنے سے منع کا حکم آیا ہے۔

گویا کہ یہاں اوقات کی تفصیل کو بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تم نے جو گمان کیا ہے وہ غلط ہے۔

اور اس کی مثال اس طرح ہے جیسا کہ ترمذی کی روایت میں آیا ہے کہ (۳۸) حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "وانک قدنمت" اور حضرت ابن عباسؓ کا گمان یہ تھا کہ مطلق نیند سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں یہ نہیں فرمایا کہ حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی نیند ناقض وضو نہیں، بلکہ اس غلطی کی اصلاح کی خاطر کہ مطلق نیند ناقض وضو نہیں چاہے غیر نبی کی ہو یہ فرمایا "إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا" اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس حکم میں نبی بھی داخل ہے بلکہ بعض اوقات کسی خاص غلطی کی اصلاح کے لیے کوئی بات کی جاتی ہے، جو مخاطب کے حال کی مناسب ہوتی ہے (۳۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۳۸) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۲۴/۱ باب الوضوء من النوم۔

(۳۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم: ۲۱۶/۲ باب کراھیۃ تاخیر الصلوۃ عن وقتھا المختار۔

باب السنن وفضائلها

الفصل الأول

﴿ عن ﴾ أمِّ حَبِيبَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً بُنِيَ لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ أَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَهَا وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَرَكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ أَنَّهَا قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يُصَلِّي لِلّٰهِ كُلَّ يَوْمٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً تَطَوُّعًا غَيْرَ فَرِيضَةٍ إِلَّا بَنَى اللّٰهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ أَوْ إِلَّا بُنِيَ لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ (۴۰)۔

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص شب و روز میں بارہ رکعتیں نماز پڑھے، تو اس کے لیے جنت میں گھر بنایا جاتا ہے، چار رکعت ظہر سے پہلے اور دو رکعت ظہر کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد اور دو رکعت عشاء کے بعد اور دو رکعت فجر سے پہلے، مسلم کی روایت میں یہ ارشاد منقول ہے کہ کوئی مسلمان بندہ ایسا نہیں جو ہر دن میں اللہ تعالیٰ کی رضا کی خاطر فرائض کے علاوہ بارہ رکعتیں تطوعاً پڑھتا ہو، مگر اللہ جل شانہ اس کے لیے جنت میں گھر بناتے ہیں۔

(۴۰) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۲/ ۲۷۴ باب فیمن صلی فی یوم ولیلۃ ثنتی عشرۃ رکعۃ، ابواب الصلاۃ رقم الحدیث ۴۱۵۔

سنن اور نوافل کی ترغیب

شریعت مطہرہ میں صلوات خمسہ کے ساتھ سنن اور نوافل کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔

امام تقی الدین ابن دقیق العیدؒ اس کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انسان دنیوی حاجات کو پورا کرنے کے وقت ماسوی اللہ کے ساتھ مشغول ہوتا ہے اور انسانی ساخت کچھ اس طرح ہے کہ جس چیز کے ساتھ اس کا شغل ہوتا ہے وہی اس کی توجہات کا مرکز بن جاتی ہے، چنانچہ دنیاوی معاملات میں اشتغال سے منقطع ہوکر جب اللہ تعالی کا فریضہ صلوۃ ادا کرنے کے لیے یہ کھڑا ہوتا ہے تو سابقہ تعلقات کی وجہ سے یکبارگی اس کی پوری توجہ حق تعالی کی طرف نہیں ہوتی، اس لیے فرائض سے قبل سنن کو مسنون اور مشروع قرار دیا، تاکہ بتدریج یہ توجہ حق تعالی کی طرف ہوسکے اور پھر فرائض کی ادائیگی کے وقت حق تعالی کی خوشنودی کی طلب، اپنی عبودیت کاملہ کے اظہار اور خشوع و خضوع سے فرائض کا ادا کرنا پوری توجہ کا مرکز بن جائے۔

پھر فرائض کے بعد سنن کی مشروعیت میں یہ راز بتلایا گیا ہے کہ نوافل چونکہ فرائض میں پیدا شدہ قصور کے لیے تدارک کا ذریعہ ہیں، اس لیے اگر اس کی فرض نماز میں کوئی قصور ہوا ہو، تو اس کا تدارک فرض کے بعد کی نوافل کے ساتھ ہوجائے (۴۱)۔

جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ارشاد ہے کہ سب سے پہلے نماز کے بارے میں سوال ہوگا، پھر آگے ارشاد ہے "فَإِنِ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيْضَتِهٖ شَيْءٌ قَالَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى اُنْظُرُوْا هَلْ لِعَبْدِيْ مِنْ تَطَوُّعٍ فَيُكَمَّلُ بِهَا مَا انْتَقَصَ مِنَ الْفَرِيْضَةِ" (۴۲) اور مطلب یہ ہے کہ فرائض میں قصور کے وقت اگر سنن و نوافل ہیں تو ان سے تلافی ہوسکتی ہے۔

حدیث مذکور میں بارہ رکعات سنن موکدہ کا ذکر ہے اور یہ مذہب حنفی کے عین موافق ہے۔ شوافع قبل الظہر دو رکعت کے سنت موکدہ ہونے کے قائل ہیں۔

شوافع کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اس روایت کے بعد متصلاً مذکور ہے "صَلَّيْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَهَا"۔

حنفیہ کا استدلال زیر بحث حدیث کے علاوہ حضرت عبداللہ بن شقیق کی روایت سے ہے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "كَانَ يُصَلِّيْ فِيْ بَيْتِيْ قَبْلَ الظُّهْرِ أَرْبَعًا"۔

---

(۴۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۶۴-۶۵۔

(۴۲) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/۹۴ باب ان اول مایحاسب بہ العباد یوم القیمۃ الصلاۃ۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت ہے "سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ حَافَظَ عَلَى أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الظُّهْرِ...." نیز فصل ثانی ہی میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے "أَرْبَعٌ قَبْلَ الظُّهْرِ لَيْسَ فِيهِنَّ تَسْلِيمٌ تُفْتَحُ لَهُنَّ أَبْوَابُ السَّمَاءِ"۔

اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی سنن مؤکدہ چار رکعتیں گھر میں پڑھتے تھے جن کو حضرت عائشہؓ نے بیان کیا ہے اور مسجد میں تشریف لانے کے بعد دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی پڑھتے تھے، حضرت ابن عمرؓ نے یہ خیال کیا کہ یہ ظہر کی سنتیں ہیں (۴۳)۔

حافظ ابن جریر طبریؒ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں، چار رکعتیں بھی اور دو رکعتیں بھی، لہذا دونوں طریقے درست ہیں البتہ چار رکعتوں کی روایات زیادہ ہیں۔

علامہ بنوریؒ نے اسی رائے کو محقق اور راجح قرار دیا ہے (۴۴)۔

کثرت روایات کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے "باب مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ" اور پھر حدیث ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وَالْعَمَلُ عَلَى هٰذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ يَخْتَارُونَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ قَبْلَ الظُّهْرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ"۔

نیز حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں اگر نماز سے پہلے چھوٹ جاتی تو بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو پڑھتے تھے "كَانَ إِذَا لَمْ يُصَلِّ أَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ صَلَّاهُنَّ بَعْدَهَا"۔

ان سنن کی ادائیگی کے بارے میں امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی ظہر کے بعد والی "رکعتین" سے پہلے ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان چار رکعتوں کی ادائیگی "رکعتین" کے بعد ہوگی، یہی قول مفتی بہ ہے اور اسی کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے "كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَاتَتْهُ الْأَرْبَعُ قَبْلَ الظُّهْرِ صَلَّاهَا بَعْدَ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ" اس میں تصریح ہے کہ ظہر کے بعد والی رکعتین" کے بعد سنتیں ادا کی جائیں گی (۴۵)۔

---

(۴۳) دیکھیے لمعات التنقیح: ۳۱/۴۔
(۴۴) المعارف للبنوری: ۱۰۵/۴ باب ماجاء فی الاربع قبل الظھر۔
(۴۵) دیکھیے معارف السنن: ۱۰۶/۴۔۱۰۷ باب اخر بعد باب فی الرکعتین بعد الظھر۔

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰہِ ابْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلُّوا قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ "قَالَ فِي الثَّالِثَةِ: "لِمَنْ شَاءَ" كَرَاهِيَةَ أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً" (۴٦)

حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ روایت نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعتیں نماز پڑھو (آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ الفاظ دو مرتبہ فرمائے) اس خوف کی وجہ سے کہ کہیں لوگ اس طریقے کو سنت قرار نہ دیں تیسری مرتبہ فرمایا کہ جو چاہے پڑھ لیا کرے۔

رکعتین قبل المغرب

مغرب سے پہلے "رکعتین" کے بارے میں حضرات ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک رکعتَینِ قَبلَ المَغرِبِ مکروہ ہیں۔

امام احمدؒ صرف جواز کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ کا قول امام نوویؒ نے شرح مہذب میں استحباب کا نقل کیا ہے، جبکہ شرح مسلم میں عدم استحباب کو قول مشہور قرار دیا ہے، گویا کہ ان کا مذہب بھی صرف جواز کا ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی میں نقل کیا ہے (۴۷)۔

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک جمہور سلف کا مسلک ہے۔

جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ نوویؒ نے بھی یہ تسلیم کیا ہے چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: لم يَسْتَحِبَّهُمَا أَبُوبَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَآخَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَالِكٌ وَأَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ" (۴۸)۔

شوافع اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے۔

اسی طرح حضرت انسؓ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے "قَامَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَبْتَدِرُونَ السَّوَارِيَ فَيَرْكَعُونَ رَكْعَتَيْنِ حَتَّى أَنَّ الرَّجُلَ الْغَرِيبَ لَيَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَيَحْسَبُ أَنَّ الصَّلَاةَ قَدْ صُلِّيَتْ مِنْ كَثْرَةِ مَنْ يُصَلِّيهِمَا"۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے "مَارَأَيْتُ أَحَدًا عَلَى

(۴٦) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۷ باب الصلاۃ قبل المغرب، وکذا فی: ۲/۱۰۹۳ کتاب الاعتصام باب نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن التحریم الا ما یعرف اباحتہ ولکن "صلوا قبل المغرب رکعتین" لیس مکررا کما فی المشکاۃ واخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۷۸ باب بین کل اذانین صلاۃ، کتاب صلاۃ المسافرین، قال فی حاشیۃ جامع الاصول ولیس الحدیث عند مسلم بہذا اللفظ وان عزاہ بعضھم الیہ کالتبریزی فی المشکاۃ وغیرہ" وروایۃ مسلم لیس فیہا ذکر صلاۃ المغرب بل عامۃ تشمل صلاۃ المغرب وغیرہا۔ انظر حاشیۃ جامع الاصول: ۱/۳۲

(۴۷) وایضا معارف السنن: ۱/۱۳۰ باب فی الصلاۃ قبل المغرب۔ (۴۸) شرح النووی: ۱/۲۸۶ باب استحباب الرکعتین قبل صلاۃ المغرب۔

عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيْهِمَا"۔ (۴۸)

ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ "رکعتین قبل المغرب" بدعت ہیں نہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پڑھا ہے نہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے، اسی طرح اکثر صحابہؓ و تابعینؒ کا عمل یہی رہا ہے اور مساجد ثلاثہ، حرمین شریفین اور مسجد اقصیٰ میں بھی یہی عمل تھا۔ (۴۹)

اسی طرح بیہقی کی روایت میں تصریح ہے "قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عِنْدَ كُلِّ أَذَانَيْنِ رَكْعَتَيْنِ مَاخَلَا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ"۔ (۵۰)

"نماز اور اذان کو تغلیباً اذانین سے تعبیر کیا گیا ہے" یعنی ہر اذان اور نماز کے درمیان رکعتین ثابت ہیں سوائے مغرب کے۔

"مَاخَلَا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ" اس استثناء کے بغیر یہ شوافع اور حنابلہ کی دلیل ہے اور چونکہ اس روایت میں استثناء موجود ہے تو یہ حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور حنفیہ کی طرف سے جواب بھی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ان روایات سے استحباب اور سنیت کی نفی تو ہوسکتی ہے لیکن عدم جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے ممانعت اور نہی نہیں ہے، جبکہ جواز اور اباحت پر بھی متعدد دلائل موجود ہیں۔

چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث "صَلُّوْا قَبْلَ الْمَغْرِبِ" ندب واستحباب کے لیے نہیں بلکہ اباحت اور اس نہی کو ختم کرنے کے لیے ہے جس میں عصر کے بعد غروب شمس تک نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے اور جو امر نہی کے بعد آجائے وہ اباحت اور اس نہی کی انتہاء پر دال ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا" اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ روایت کے آخر میں فرماتے ہیں "لِمَنْ شَاءَ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً"۔

گویا کہ حضرت شارع کو ان رکعتوں کا ترک کرنا پسند ہے لہذا اباحت مرجوح اور ترک راجح ومرغوب ہوگا جس پر متعدد آثار بھی دال ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب و استحباب کے لیے یہ نہیں فرمایا ورنہ تو حضرات صحابہؓ اس پر عمل کرتے جبکہ حضرت ابوسعیدؓ فرماتے ہیں "لَمْ أُدْرِكْ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ يُصَلِّيْهِمَا غَيْرُ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ"۔ (۵۱)

(۴۸) دیکھیے مکمل تفصیل کے لیے فتح القدیر: ۱/۳۸۸ باب فی النوافل۔
(۴۹) دیکھیے التعلیق: ۲/۶۷۔
(۵۰) الحدیث اخرجہ البیہقی فی سننہ: ۲/۴۷۳ کتاب الصلاۃ، باب من جعل قبل صلاۃ المغرب رکعتین۔
(۵۱) دیکھیے المعارف: ۲/۱۴۵-۱۴۶ باب ماجاء فی الصلاۃ قبل المغرب۔

اور پھر ترک اس لیے افضل ہے کہ احادیث میں تعجیل مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور "رکعتین" کا پڑھنا تعجیل کے منافی ہے، جیسا کہ ملا علی قاریؒ فصل ثالث میں حضرت انسؓ کی روایت کے تحت فرماتے ہیں کہ یہ بات بالاجماع ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز کے لیے جلدی فرماتے تھے اور ظاہر ہے کہ "رکعتین" پڑھنے سے مغرب میں تاخیر ہوتی ہے بلکہ بعض حضرات کے نزدیک تو وقت بھی نکل جاتا ہے۔ البتہ حضرت انسؓ نے جو واقعہ بیان کیا ہے یہ ایک نادر واقعہ ہے ہمیشہ اس طرح نہیں ہوتا تھا بلکہ حضرات صحابہؓ نے یہ خیال کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی عذر کی وجہ سے تاخیر کر رہے ہیں اس لیے انھوں نے رکعتین پڑھنا شروع کیا (۵۲)۔

اسی طرح اکثر صحابہ کرامؓ یہ "رکعتین" نہیں پڑھتے تھے اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہؓ ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لیے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے البتہ اگر کوئی پڑھے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُصَلِّيًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ أَرْبَعًا رَوَاهُ مُسْلِمٌ، وَفِي أُخْرَى لَهُ قَالَ إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمُ الْجُمُعَةَ فَلْيُصَلِّ بَعْدَهَا أَرْبَعًا (۱)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: تم میں سے جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھنے والا ہو تو اسے چاہیے کہ وہ چار رکعت پڑھے، اور صحیح مسلم ہی کی ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں "جب تم میں سے کوئی شخص جمعہ کی نماز پڑھے تو اسے چاہیے کہ اس کے بعد چار سنتیں پڑھے۔

سنن جمعہ

جمعہ کی سنن قبلیہ اور بعدیہ، دونوں میں اختلاف ہے۔

---

(۵۲) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۱۷/۳۔

(۱) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲۸۸/۱ کتاب الجمعۃ، فصل فی استحباب اربع رکعات او الرکعتین بعد الجمعۃ۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرائض کے ساتھ سنن رواتب کے لیے کوئی تحدید نہیں، خواہ قبل الفرائض ہوں یا بعد الفرائض، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحدید ہے، جیسا کہ مسئلہ پہلے تفصیل سے گذر چکا ہے۔

سنن قبلیہ

جمعہ کی سنن قبلیہ، حنفیہ کے نزدیک چار، شافعیہ کے نزدیک دو اور حنابلہ کے نزدیک بھی چار رکعتیں ہیں (۲) جیسا کہ "المغنی" میں علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے (۳)۔

البتہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کا انکار کیا ہے اور حضرات صحابہ سے جو ثابت ہے وہ مطلق نوافل ہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب جمعہ کے لیے تشریف لاتے تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ فوراً اذان جمعہ دیتے تھے اور اذان ختم ہونے کے فوراً بعد خطبہ شروع ہوجاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقعہ ہی نہیں ہوتا تھا (۴)۔

حافظ ابن تیمیہ کی یہ رائے درست نہیں، جیسا کہ "البحر الرائق" میں علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے فوراً بعد خطبہ شروع ہوتا ہو لیکن یہ احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں سنتیں پڑھ کر آتے ہوں اور اس احتمال کی تائید ان روایات کے عموم سے ہوتی ہے جن میں یہ وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے بعد چار رکعتیں پڑھتے تھے، جمعہ کے دن بھی چونکہ زوال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لاتے تھے اس لیے گھر میں سنتیں پڑھ کر آتے ہوں گے، بلکہ علامہ ابن قدامہؒ نے "المغنی" (۵) میں ابن ماجہ کی صریح حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ارشاد ہے "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْكَعُ قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعًا لَا يَفْصِلُ فِي شَيْءٍ مِنْهُنَّ" (٦)۔

اسی طرح عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۷) "إِنَّهُ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعًا وَبَعْدَهَا أَرْبَعًا" نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے "مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا

---

(۲) دیکھیے المعارف: ۳۱۱/۴ باب فی الصلاۃ قبل الجمعۃ وبعدھا۔

(۳) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۱۰۹/۲ فصل ۱۳۹۰۔

(۴) دیکھیے المعارف: ۳۱۲/۴ باب فی الصلاۃ قبل الجمعۃ وبعدھا۔

(۵) دیکھیے المغنی: ۱۰۹/۲ فصل ۱۳۹۰۔

(٦) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ: ۳۵۸/۱ کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیھا، باب ما جاء فی الصلاۃ قبل الجمعۃ رقم الحدیث: (۱۱۲۹)۔

(۷) الاثر اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱۱۷/۱ باب فی الصلاۃ قبل الجمعۃ وبعدھا۔

فَلْيُصَلِّ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا أَرْبَعًا"۔ (۸)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں یہ کہنا کافی ہے کہ حضرات صحابہ جیسے عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم اور دیگر حضرات نے، ظہر سے پہلے چار یا زیادہ یا کم، رکعتیں استمرار کے ساتھ پڑھی ہیں اور یہ ممکن ہی نہیں کہ کوئی عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً، صراحۃً یا اشارۃً ثابت نہ ہو اور یہ حضرات استمرار کے ساتھ اس پر عمل کریں، لہذا ان کا عمل خود اثبات کی قوی دلیل ہے (۹) اور جمعہ کا حکم مثل ظہر کے ہوگا، چونکہ وہ اسی کے قائم مقام ہے۔

سنن بعدیہ

جمعہ کی سنن بعدیہ کے بارے میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چار رکعتیں مسنون ہیں، امام شافعی اور امام احمد دو رکعتوں کو مسنون مانتے ہیں، جبکہ صاحبین کے ہاں چھ رکعتیں مسنون ہیں (۱۰) امام محمد کا قول بعض حضرات نے امام یوسف کے ساتھ نقل کیا ہے اور بعض نے امام ابوحنیفہ کے ساتھ نقل کیا ہے (۱۱)۔

امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت ہے: "أَنَّهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَيْنِ"۔

اور امام ابوحنیفہ کا استدلال زیر بحث حضرت ابوھریرۃ کی روایت سے ہے، نیز عبداللہ بن مسعود کا اثر امام ترمذی نے نقل کیا ہے "أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعًا وَبَعْدَهَا أَرْبَعًا"۔

امام ابویوسف کا استدلال اس سے ہے کہ چھ رکعات پڑھنے میں دونوں حدیثوں پر عمل ہوتا ہے، "دو" کی روایت پر بھی اور چار کی روایت پر بھی، جیسا کہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے چار رکعتیں ثابت ہیں اور فعل سے دو رکعتیں ثابت ہیں، لہذا چھ رکعات پڑھنے سے قول و فعل دونوں پر عمل ممکن ہے (۱۲)۔

---

(۸) دیکھیے معارف السنن: ۳۱۳/۴۔

(۹) دیکھیے المعارف، ۳۱۲/۴ باب فی الصلاۃ قبل الجمعۃ وبعدھا۔

(۱۰) المعارف، ۳۱۱/۴ باب فی الصلاۃ قبل الجمعۃ وبعدھا، والمغنی لابن قدامۃ ۱۰۹/۲ فصل ۱۳۸۹۔

(۱۱) چنانچہ معارف السنن میں صاحبین کا قول بحوالہ عمدۃ القاری ایک ہے اور بدائع الصنائع میں صرف امام ابویوسف کا قول ہے دیکھیے: معارف السنن ۳۱۱/۴، البدائع: ۲۸۵/۱ فصل واما الصلاۃ المسنونۃ۔

(۱۲) بدائع الصنائع، ۲۸۵/۱ فصل واما الصلاۃ المسنونۃ۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے "مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ سِتًّا" (۱۳) امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی جامعیت کی وجہ سے فقہاء حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، تاکہ تمام روایات میں تطبیق ہوجائے۔

پھر چھ رکعات پڑھنے کی دو صورتیں ہیں:

❶ چار رکعات پہلے پڑھ لے اور دو بعد میں۔

❷ اس کا عکس کہ دو پہلے ہوں اور چار بعد میں۔

امام ابویوسف اور امام طحاوی نے پہلا قول اختیار کیا ہے، کیونکہ فرض نماز کے ساتھ ایسی نفل نماز متصل پڑھنا مکروہ ہے جو اس فرض جیسی ہو، لہذا یہاں اگر دو رکعت کو مقدم کریں گے تو نماز جمعہ کے مثل ہونے کی وجہ سے کراہت لازم آئیگی، اس لیے پہلے چار پڑھے پھر دو، کراہت کا قول حضرت عمر سے بھی منقول ہے (۱۴) صاحب بدائع نے حضرت علی کی طرف بھی یہی قول منسوب کیا ہے (۱۵)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّى بَعْدَ الْمَغْرِبِ سِتَّ رَكَعَاتٍ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيمَا بَيْنَهُنَّ بِسُوءٍ عُدِلْنَ لَهُ بِعِبَادَةِ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ أَبِي خَثْعَمٍ وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يَقُولُ هُوَ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ وَضَعَّفَهُ جِدًّا (۱۶)۔

حضرت ابوھریرۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ جو شخص مغرب کی نماز پڑھ کر چھ رکعت اس طرح پڑھے کہ ان کے درمیان کوئی فحش گفتگو نہ کرے تو ان رکعتوں کا ثواب اس کے لیے بارہ

(۱۳) الاثر اخرجه الامام الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲۴۳/۱ باب التطوع بعد الجمعة کیف ھو......

(۱۴) بلفظه شرح معانی الآثار: ۲۴۳/۱ باب التطوع بعد الجمعة کیف ھو۔

(۱۵) بدائع الصنائع: ۲۸۵/۱ فصل واما الصلاۃ المسنونة۔

(۱۶) الحدیث اخرجه الترمذی فی جامعه: ۲۹۹/۲۔ ابواب الصلاۃ، باب فی فضل التطوع وست رکعات بعد المغرب رقم الحدیث ۴۳۵۔

سال کی عبادت کے ثواب کے برابر ہوجائے گا۔

صَلَاۃُ الْأَوَّابِیْن

مغرب کی نماز کے بعد چھ رکعات نماز نفل پڑھی جاتی ہیں، جسے لوگوں کی اصطلاح میں "صَلَاۃُ الْأَوَّابِیْن" کہتے ہیں۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ احادیث میں "صَلَاۃُ الضُّحیٰ" نماز چاشت کو "صَلَاۃُ الْأَوَّابِین" کہا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے (۱۷) "صَلَاۃُ الْأَوَّابِیْنَ إِذَا رمضت الْفِصَالُ مِنَ الضُّحیٰ" (۱۸) یعنی "صَلَاۃُ الْأَوَّابِین" اس وقت ہوتی ہے جبکہ اونٹ کے بچے چاشت کے وقت گرمی محسوس کریں۔ حضرات مفسرین فرماتے ہیں کہ نماز چاشت کو اوابین کہنا اس آیت سے ماخوذ ہے "إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَالْإِشْرَاقِ" (۱۹) اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے اس کے بعد ارشاد ہے "وَالطَّیْرَ مَحْشُوْرَۃً کُلٌّ لَّهٗ أَوَّابٌ" (۲۰)۔

اسی طرح علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اَلْأَوَّابُوْنَ هُمُ الَّذِیْنَ یُصَلُّوْنَ صَلَاۃَ الضُّحیٰ" (۲۱)

البتہ "شرح المنتقی" میں مرسل روایت میں مغرب کی نوافل کو "صَلَاۃُ الأَوَّابِین" کہا گیا ہے چنانچہ "باب ماجاء فی الصلاۃ بین العشاءین" میں مرسل روایت ہے "إِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهَا صَلَاۃُ الْأَوَّابِیْن" (۲۲)۔

البتہ دونوں کو "صلاۃ الاوابین" کہنے میں کوئی حرج نہیں (۲۳)۔

اس سلسلے کی روایات کثرت کے باوجود ضعف سے خالی نہیں، البتہ روایات کثیرہ سے ایک دوسری کو قوت ملتی ہے، خاص کر فضائل کے باب میں احادیث ضعیفہ پر بھی عمل کرنا بالاجماع جائز ہے۔ زیر بحث حدیث کو علامہ ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی "صحیح" میں نقل کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔

---

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ۱۱۳/۴ باب فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب۔

(۱۸) الحدیث اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ: ۴۰۶/۲ کتاب الصلاۃ، من کان یصلیھا۔

(۱۹) سورۃ ص: آیت/۱۸۔

(۲۰) سورۃ ص: ۱۹۔

(۲۱) دیکھیے الجامع لاحکام القرآن: ۲۴۷/۱۰۔

(۲۲) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۱۱۳/۴۔

(۲۳) دیکھیے معارف السنن: ۱۱۴/۴۔

علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد حضرات صحابہ کرام، حضرات تابعین اور ائمہ فقہ کا عمل یہی نقل کیا ہے۔

علامہ بنوری فرماتے ہیں کہ ان اکابرین اور صلحاء امت کے عمل سے روایات کی صحت معلوم ہوتی ہے اگرچہ سنداً ضعیف ہوں اور پھر "قرون مشہود لہا بالخیر" کا تعامل خود مستقل دلائل میں سے ہے (۲۴)۔

ست رکعات

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مفہوم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سنن رواتب کی دو رکعتیں بھی اسی میں داخل ہیں (۲۵)، لہذا سنن مؤکدہ ایک ہی سلام سے ادا کریں گے اور باقی میں اختیار ہوگا ایک سلام سے پڑھیں یا دو سے (۲۶)۔ البتہ احوط یہ ہے کہ چھ رکعات سنن مؤکدہ کے علاوہ پڑھیں۔

علامہ طیبی نے ایک اشکال ذکر کیا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادت قلیلہ عبادت کثیرہ کے برابر ہے، جبکہ اس سے اعمال صالحہ کی زیادتی کو ضائع کرنا ہے، کیونکہ پھر تو قلیل عبادت ہی پر اکتفا ہوگا؟

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اگر عبادت کی نوع مختلف ہو تو پھر کوئی اشکال نہیں، کیونکہ ہر نوع کا الگ ثواب شمار ہوتا ہے اور اگر نوع متحد ہے تو پھر ممکن ہے کہ عبادت قلیلہ خاص وقت اور خاص حال کی مقارنت کی وجہ سے اپنی ہم جنس عبادت پر ثواب میں زیادہ ہوجائے۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہے کہ قلیل عبادت کا اجر تضعیفی مراد ہو اور کثیر عبادت کا اجر اصلی، گویا کہ ترغیباً یہ فرمایا گیا ہے (۲۷)۔

محدث عبدالحق دھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "إلحَاقُ النَّاقِصِ بِالْكَامِلِ" کے قبیل سے ہے اور یہ تشویقاً و ترغیباً فرمایا گیا ہے، رہا تعیین مد کا مسئلہ تو اس کا ادراک عقل سے نہیں ہوتا بلکہ علم شارع کے حوالے ہے (۲۸)۔

---

(۲۴) دیکھیے معارف السنن: ۴/۱۱۴ باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات۔
(۲۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۳/۸۸۔
(۲۶) مرقاۃ المفاتیح: ۳/۱۱۴۔
(۲۷) دیکھیے شرح الطیبی: ۳/۸۸۔
(۲۸) دیکھیے لمعات التنقیح: ۳/۳۷۔

الفصل الثالث

وعن کَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى مَسْجِدَ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ فَصَلَّى فِيهِ الْمَغْرِبَ فَلَمَّا قَضَوْا صَلَاتَهُمْ رَآهُمْ يُسَبِّحُونَ بَعْدَهَا فَقَالَ هٰذِهِ صَلَاةُ الْبُيُوتِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَفِي رِوَايَةِ التِّرْمِذِيِّ وَالنَّسَائِيِّ قَامَ نَاسٌ يَتَنَفَّلُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْكُمْ بِهٰذِهِ الصَّلَاةِ فِي الْبُيُوتِ (۲۹)

حضرت کعب بن عجرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے ایک قبیلہ بنی عبدالاشھل کی مسجد میں تشریف لائے اور وہاں مغرب کی نماز پڑھی، جب لوگ نماز پڑھ چکے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ وہ فرض کے بعد نفل (یعنی مغرب کی سنتیں بھی وہیں) پڑھ رہے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہ نماز گھر میں پڑھنے کی ہے"، یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور نسائی کی روایت میں ارشاد ہے: کہ جب لوگ نفل پڑھنے کے لیے کھڑے ہوگئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! تم پر لازم ہے کہ یہ نماز گھروں میں پڑھو۔

گھر میں سنتوں کے پڑھنے کا حکم

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فرائض کے علاوہ نفل نماز خواہ سنن موکدہ ہوں یا غیر موکدہ گھر میں پڑھنا افضل ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد اور جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ نفل نماز مطلقاً گھر میں پڑھنا افضل ہے خواہ سنن رواتب ہوں یا غیر رواتب لیلیہ ہوں یا نہاریہ۔

البتہ امام مالک اور امام ثوری کے نزدیک سنن رواتب نہاریہ مسجد میں اور لیلیہ گھر میں پڑھنا افضل ہے

(۲۹) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱/۱۸۳ کتاب الصلاۃ، باب رکعتی المغرب این تصلیان والنسائی فی سننہ: ۱/۲۳۷ کتاب قیام اللیل، باب الحث علی الصلاۃ فی البیوت۔

امام احمد کا بھی ایک قول ظہر کے بعد والی "رکعتین" کے بارے میں یہی ہے کہ مسجد میں پڑھنا افضل ہے (۳۰)۔

مسلک حنفی کے بارے میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وَالْأَفْضَلُ فِي عَامَةِ السُّنَنِ وَالنَّوَافِلِ الْمَنزِلُ وَهُوَ الْمَرْوِيُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (۳۱) اور صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں "فقیہ ابوجعفر نے اسی پر فتوی دیا ہے البتہ اگر گھر آکر مشغول ہوجانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھے (۳۲)، گھر میں پڑھنے کا فائدہ اخلاص میں اضافہ ہے اور ریاء سے بھی بچنا ہے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں "كَانَ أَبْعَدَ مِنَ الرِّيَاءِ وَأَجْمَعَ لِلْخُشُوعِ وَالْإِخْلَاصِ" (۳۳)

نیز اس سے گھروں میں رحمت خداوندی اور برکت کا نزول ہوتا ہے (۳۴)۔

البتہ حضرات علماء نے نو قسم کی نوافل کا استثناء کیا ہے اور یہ تصریح کی ہے کہ ان کا مسجد ہی میں پڑھنا افضل ہے، جن کو علامہ شامیؒ نے ان ابیات میں جمع کیا ہے۔

نَوَافِلُنَا فِي الْبَيْتِ فَاقَتْ عَلَى الَّتِيْ
تَقُوْمُ لَهَا فِيْ مَسْجِدٍ غَيْرِ تِسْعَةٍ
صَلَاةُ تَرَاوِيْحٍ، كُسُوْفٍ، تَحِيَّةٍ
وَسُنَّةُ إِحْرَامٍ طَوَافٍ بِكَعْبَةٍ
وَنَفْلُ اِعْتِكَافٍ أَوْ قُدُوْمُ مُسَافِرٍ
وَخَائِفُ فَوْتٍ، ثُمَّ سُنَّةُ جُمْعَةٍ (۳).

هٰذِهٖ صَلَاةُ الْبُيُوْتِ

اس اشارہ میں یہ احتمال بھی ہے کہ مطلق نفل کی طرف اشارہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ نفل نماز گھر میں پڑھنا چاہیے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ اشارہ مغرب کی سنتوں کی طرف ہے، چنانچہ مغرب کی سنتوں میں زیادہ

(۳۰) تفصیل مذاہب کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۱۱۱/۴ باب ماجاء انہ یصلیہما فی البیت۔

(۳۱) دیکھیے الہدایۃ: ۱۵۲/۱ باب ادراک الفریضۃ۔

(۳۲) دیکھیے فتح القدیر: ۴۱۶/۱ باب ادراک الفریضۃ۔

(۳۳) دیکھیے البحر الرائق: ۵۰/۱ باب الوتر والنوافل۔

(۳۴) دیکھیے المرقاۃ: ۱۱۸/۳۔ (۳) انظر الدر المختار: ۵۰۳/۱ مطلب فی الکلام علی حدیث النہی عن النذر۔

تاکید ہے، بلکہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی آدمی مغرب کی سنتیں مسجد میں پڑھے گا، تو اس کی نماز سنت کے مطابق نہیں ہوگی۔

اور امام مروزی رحمۃ اللہ علیہما و ابو ثور شافعی رحمۃ اللہ علیہما نے یہاں تک کہا ہے کہ جو آدمی مغرب کی سنتیں مسجد میں پڑھے گا وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر میں پڑھنے کا حکم فرمایا ہے اور "امر" میں اصل وجوب ہے جس کا تارک عاصی اور گنہگار ہوتا ہے۔

البتہ جمہور کے نزدیک یہ امر استحباب کے لیے ہے، وجوب کے لیے نہیں، لہذا گھر میں پڑھنا اولی اور افضل ضرور ہے لیکن واجب نہیں (۳۵)۔

باب صلاۃ اللیل

الفصل الأول

﴿عن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِيمَا بَيْنَ أَنْ يَفْرُغَ مِنْ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى الْفَجْرِ إِحْدٰى عَشْرَةَ رَكْعَةً يُسَلِّمُ مِنْ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ وَيُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ فَيَسْجُدُ السَّجْدَةَ مِنْ ذٰلِكَ قَدْرَ مَا يَقْرَأُ أَحَدُكُمْ خَمْسِينَ آيَةً قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ مِنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَتَبَيَّنَ لَهُ الْفَجْرُ قَامَ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ حَتّٰى يَأْتِيَهُ الْمُؤَذِّنُ لِلْإِقَامَةِ فَيَخْرُجُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۶)۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نماز عشاء سے فارغ

(۳۵) دیکھیے اللمعات: ۴/۴۱-۴۲۔

(۳۶) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۱ کتاب التہجد، باب طول السجود فی قیام اللیل، ومسلم فی صحیحہ: ۱/۲۵۴، کتاب صلاۃ المسافرین، باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل، واللفظ لمسلم بتغییر یسیر۔

ہوکر نماز فجر تک (اکثر) گیارہ رکعت نماز پڑھا کرتے تھے اور ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے اور پھر آخر میں ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھتے تھے اور اس رکعت میں اتنا طویل سجدہ کرتے جتنی دیر میں تم میں سے کوئی شخص اپنے سر اٹھانے سے پہلے پچاس آیتیں پڑھ لے، پھر جب موذن فجر کی اذان دے کر خاموش ہوجاتا تو صرف موذن کی اذان پر اکتفا نہیں فرماتے تھے کیونکہ ممکن ہے غلطی سے صبح صادق سے پہلے اذان دی ہو اور اس لیے جب آپ کے لیے فجر خوب واضح ہوجاتی تو کھڑے ہوتے اور "رکعتین" ہلکی پڑھتے اور پھر اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے، یہاں تک کہ موذن اقامت نماز کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے تشریف لے جاتے۔

عشاء اور فجر کے درمیان کا وقت

عشاء اور فجر کے درمیان کوئی نماز فرض نہیں کی گئی ہے، اگر عشاء اول وقت ہی میں پڑھ لی جائے یا کچھ دیر کرکے بھی پڑھی جائے تو فجر تک بہت بڑا وقت خالی رہ جاتا ہے، حالانکہ یہ وقت اس لحاظ سے نہایت قیمتی ہوتا ہے کہ فضا میں جیسا سکوت رات کے سناٹے میں ہوتا ہے ایسا دوسرے کسی وقت میں نہیں ہوتا اور اگر عشاء کے بعد آدمی کچھ دیر کے لیے سوجائے اور آدھی رات گذرنے کے بعد کسی وقت اٹھ جائے جو تہجد کا اصلی وقت ہے تو پھر اس وقت جیسی یکسوئی اور دلجمعی کے ساتھ نماز نصیب ہوتی ہے وہ دوسرے وقت نصیب نہیں ہوتی۔

احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رات کے آخری حصے میں اللہ تعالی اپنے پورے لطف و کرم اور اپنی خاص شان رحمت کے ساتھ اپنے بندوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور یہ وقت چونکہ انتہائی سکون اور اطمینان کا ہوتا ہے اور اس میں ریاء و سمعہ جیسی مہلک بیماریوں کا خیال بھی مستبعد ہوتا ہے، اس لیے اجابت دعاء اور نوافل کے لیے یہ وقت بہت ہی موزوں اور بہتر ہے۔

علاوہ ازیں اس وقت بستر چھوڑ کر نماز پڑھنا نفس کی ریاضت اور تربیت کا بھی خاص وسیلہ ہے

چنانچہ ارشاد ربانی ہے "إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلًا" (۳۷) رات میں نماز کے لیے کھڑا ہونا نفس کو بہت زیادہ دبانے والا عمل ہے اور اس وقت جو زبان سے نکلتا ہے "دعاء یا قراءت میں" وہ بالکل ٹھیک اور دل کے مطابق ہوتا ہے یعنی دل سے نکلتا ہے (۳۸)۔

(۳۷) سورۃ المزمل: ۶۔

(۳۸) دیکھیے معارف الحدیث: ۲۳۶/۳ قیام اللیل یا تہجد اس کی فضیلت اور اہمیت۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت "اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلاً ثَقِیْلاً" (۳۹) میں بھی اس طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ نماز تہجد کا حکم اس لیے دیا گیا کہ انسان مشقت اٹھانے کا خوگر بنے، یہ رات میں نیند کے غلبہ اور نفس کی راحت کے خلاف ایک جہاد ہے اس کے ذریعہ ثقیل اور بوجھل احکام کی برداشت آسان ہوجائے گی، جو قرآن میں نازل ہونے والے ہیں۔

یہ حکمت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ قول ثقیل یعنی قرآن مجید کے نزول کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذات سے ہے، اس آیت کے بعد والی آیت میں جو حکمت بیان ہوئی ہے وہ ساری امت کے لیے عام ہے کہ رات کی نماز میں دو وصف ہیں: اول قلب و زبان میں موافقت دوسرے تلاوت قرآن میں بوجہ سکون کے آسانی (۴۰)۔

تہجد کا وقت

نماز تہجد کے وقت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ سونے کے بعد رات کی نماز کے لیے اٹھنا ناشئۃ اللیل ہے، ابن کیسان نے فرمایا کہ آخر رات کے قیام کو ناشئۃ اللیل کہا جاتا ہے، ابن زید نے فرمایا کہ رات کے جس حصے میں بھی کوئی نماز پڑھی جائے وہ ناشئۃ اللیل میں داخل ہے اور حضرت حسن بصری نے فرمایا کہ عشاء کی نماز کے بعد ہر نماز ناشئۃ اللیل میں داخل ہے، ابن ابی ملکیہ نے فرمایا میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے ناشئۃ اللیل کے معنی پوچھے تو انھوں نے فرمایا "اَللَّیْلُ کُلُّھَا نَاشِئَۃٌ" یعنی رات کے ہر حصہ کی نماز ناشئۃ اللیل میں داخل ہے۔

ان مجموعہ اقوال میں کوئی تضاد نہیں، درحقیقت قیام اللیل اور ناشئۃ اللیل کا مفہوم عام ہے، رات کے کسی بھی حصہ میں جو نماز پڑھی جائے اس پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق ہوسکتا ہے خصوصاً جو نماز عشاء کے بعد ہو۔ لیکن جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جمہور صحابہ و تابعین اور صلحائے امت کا ہمیشہ یہ عمل رہا ہے کہ اس نماز کو سو کر اٹھنے کے بعد آخر شب میں ادا کرتے تھے، اس لیے وہ افضل و اعلیٰ اور موجب برکات زیادہ ہے اور نفس سنت قیام اللیل اور ناشئۃ اللیل کی عشاء کی نماز کے بعد ہر نماز نفل سے ادا ہوجاتی ہے (۴۱) جیسا کہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے نماز تہجد کی

(۳۹) سورۃ المزمل: ۵۔

(۴۰) دیکھیے معارف القرآن: ۵۹۲/۸۔

تعریف نقل کیا ہے "قَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِیُّ: "ھُوَمَا کَانَ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَیُحْمَلُ عَلٰی مَاکَانَ بَعْدَ النَّوْمِ" (۴۲) ۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ نماز تہجد کے اصل مفہوم میں بعد النوم ہونا شرط نہیں اور الفاظ قرآن میں بھی یہ شرط موجود نہیں لیکن عموماً تعامل یہی رہا ہے ، اس لیے اس کی افضل صورت یہی بعد النوم والی نماز ہے ۔

نماز تہجد فرض ہے یا نفل ؟

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ

لفظ تہجد "ہجود" سے مشتق ہے اور یہ لفظ دو متضاد معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے ، اس کے معنی سونے کے بھی آتے ہیں اور جاگنے بیدار ہونے کے بھی، اس جگہ تہجد کے معنی یہ ہیں کہ رات کے کچھ حصہ میں قرآن کے ساتھ بیدار رہا کرو کیونکہ "بہ" کی ضمیر قرآن کی طرف راجع ہے اور قرآن کے ساتھ بیدار رہنے کا مطلب نماز ادا کرنا ہے ، اسی رات کی نماز کو اصطلاح شرع میں نماز تہجد کہا جاتا ہے ۔

"نَافِلَةً لَّكَ" لفظ نفل اور نافلہ کے لغوی معنی زائد کے ہیں ، اسی لیے اس نماز اور صدقہ ، خیرات وغیرہ کو نفل کہتے ہیں جو شرعاً واجب اور ضروری نہ ہو، جس کے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں نہ کوئی گناہ ہے اور نہ کسی قسم کی برائی ۔

اس آیت میں نماز تہجد کے ساتھ "نَافِلَةً لَّكَ" کے الفاظ سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ نماز تہجد خصوصیت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نفل ہے ، حالانکہ اس کے نفل ہونے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور پوری امت سب ہی شریک ہیں ، اسی لیے بعض حضرات مفسرین نے اس جگہ نافلہ کو فریضۃ کی صفت قرار دیکر معنی یہ قرار دیے ہیں کہ عام امت پر تو صرف پانچ نماز فرض ہے ، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تہجد بھی ایک زائد فرض ہے ۔

اور تحقیق صحیح اس کی یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں جب سورہ مزمل نازل ہوئی تو اس وقت پانچ نمازیں تو فرض ہوئی نہ تھیں ، صرف تہجد کی نماز سب پر فرض تھی اسی فرض کا ذکر سورہ مزمل میں ہے ، پھر شب معراج میں پانچ نمازیں فرض کردی گئیں تو تہجد کی فرضیت عام امت سے بالاتفاق منسوخ ہوگئی، البتہ اس میں اختلاف رہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس کی فرضیت منسوخ ہوئی یا یہ خصوصی طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ فرض رہی، اس آیت میں "نَافِلَةً لَّكَ" کے یہی معنی ہیں کہ نماز تہجد آپ

(۴۲) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۵۴/۳ تحت قولہ تعالیٰ "ومن اللیل فتہجّد بہ" ۔

صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ ایک زائد فرض ہے، مگر تفسیر قرطبی میں ہے کہ یہ کئی وجہ سے صحیح نہیں اول یہ کہ فرض کو نفل سے تعبیر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اگر کہا جائے کہ مجاز ہے تو یہ ایک ایسا مجاز ہوگا جس کی کوئی حقیقت نہیں، دوسری احادیث صحیحہ میں صرف پانچ نمازوں کی تعیین کے ساتھ فرض ہونے کا ذکر ہے اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ شب معراج میں جو اول پچاس نمازیں فرض کی گئی تھیں پھر تخفیف کرکے پانچ کردی گئیں تو اگرچہ عدد گھٹا دیا گیا، مگر ثواب پچاس ہی کا ملے گا اور پھر فرمایا "لَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ" یعنی میرا قول بدلا نہیں کرتا جب پچاس کا حکم دیا تھا تو ثواب پچاس ہی کا دیا جائے گا، اگرچہ عمل میں کمی کردی گئی۔

ان روایات کا حاصل یہی ہے کہ عام امت اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر پانچ نمازوں کے سوا کوئی اور نماز فرض نہیں ہے۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ "نافلۃ" کا لفظ اس جگہ اگر فریضہ زائدہ کے معنی میں ہوتا تو اس کے بعد لفظ "لک" کے بجائے "علیک" ہونا چاہیے تھا جو وجوب پر دلالت کرتا ہے لفظ "لک" تو صرف جواز اور اجازت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کیا ہے، نفل ہونا تو سب ہی کے لیے ثابت ہے پھر "نَافِلَۃً لَّکَ" فرمانے کا کیا حاصل ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ حسب تصریح احادیث، تمام امت کی نوافل اور تمام نفلی عبادات ان کے گناہوں کا کفارہ ہیں اور فرض نمازوں میں جو کوتاہی کمی رہ جائے اس کی تکمیل کا کام دیتی ہیں، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گناہوں سے بھی معصوم ہیں اور نماز کے آداب میں کوتاہی سے بھی، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نفلی عبادت بالکل زائد ہی ہے جو کسی کوتاہی کے تدارک کے لیے نہیں، بلکہ محض زیادت تقرب کا ذریعہ ہے (۴۳)۔

سنت مؤکدہ کے لیے جو عام ضابطہ فقہاء کا ہے کہ جس کام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً مداومت فرمائی ہو اور بلا مجبوری کے نہ چھوڑا ہو وہ سنت مؤکدہ ہے، بجز اس کے کہ کسی دلیل شرعی سے یہ ثابت ہوجائے کہ یہ کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص تھا عام امت کے لیے نہیں تھا، اس ضابطہ کا تقاضا بظاہر یہی ہے کہ نماز تہجد بھی سب کے لیے سنت مؤکدہ قرار پائے نہ کہ صرف نفل، کیونکہ اس نماز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت، سنت متواترہ سے ثابت ہے اور خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں

---

(۴۳) دیکھیے معارف القرآن: ۵/۵۱۵ تا ۵۱۷ سورہ بنی اسرائیل۔

اس لیے عام امت کے لیے بھی اس کو سنت موکدہ ہونا چاہیے ، تفسیر مظہری میں اسی کو مختار اور راجح قرار دیا ہے اور اس کے مؤکد ہونے پر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں جو پہلے تہجد پڑھا کرتا تھا، پھر اس نے اُسے چھوڑ دیا ارشاد فرمایا کہ "اس کے کان میں شیطان نے پیشاب کردیا ہے" اس طرح کی وعید اور تنبیہ صرف نفل میں نہیں ہوسکتی، اس سے معلوم ہوا کہ یہ سنت مؤکدہ ہے۔

اور جن حضرات نے تہجد کو صرف نفل قرار دیا ہے وہ اس مواظبت اور مداومت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور تہجد پڑھنے والے کے ترک تہجد پر جو زجر کے الفاظ ارشاد فرمائے گئے ہیں وہ دراصل مطلقاً ترک پر نہیں ، بلکہ اول عادت ڈالنے کے بعد ترک کرنے پر ہیں ، کیونکہ آدمی جس نفل کی عادت ڈال لے باتفاق امت اس کو چاہیے کہ اس پر مداومت کرے ، اگر عادت ڈالنے کے بعد چھوڑے گا تو قابل ملامت ہوگا، کیونکہ عادت کے بعد بلاعذر ترک ایک قسم کے اعراض کی علامت ہے اور جو شروع سے عادی نہ ہو تو اس پر کوئی ملامت نہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم (۴۴) ۔

تہجد کی تعداد رکعات

تہجد کی نماز کی رکعتوں کی تعداد کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں ، جیسا کہ اس باب میں مذکور ہیں چنانچہ سات، نو، گیارہ اور تیرہ رکعات تک منقول ہیں ۔

البتہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عام عادت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تھی کہ تہجد کی نماز میں آٹھ رکعات ادا فرماتے تھے ۔

جس روایت میں گیارہ رکعات کا ذکر ہے ، اس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور جس میں تیرہ رکعات کا ذکر ہے ، اس میں تین رکعات وتر کی اور دو سنتیں فجر کی ہیں اور تیرہ سے زیادہ ثابت نہیں ، البتہ کبھی کبھی آٹھ رکعات سے کم چار یا چھ رکعات پر بھی اکتفاء کیا ہے ، جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں سات اور نو کا ذکر آیا ہے ، جن میں تین رکعتیں وتر کی ہیں اور سات میں چار اور نو میں چھ رکعات تہجد کی ہیں (۴۵) ۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اقل تہجد دو رکعتیں ہیں اور اکثر تہجد آٹھ رکعتیں ہیں ، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ رکعات بھی مروی ہیں ، جن میں تین رکعتیں وتر کی اور دو تہجد کی ہیں (۴۶) ،

(۴۴) دیکھیے معارف القرآن: ۵/۵۱۷-۵۱۸ سورہ بنی اسرائیل۔

(۴۵) دیکھیے اللمعات: ۴/۴۷ و معارف القرآن: ۵/۵۱۸۔

(۴۶) دیکھیے خیر الفتاوی: ۲/۳۸۲۔

لیکن محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس طرح کی کوئی روایت ہمیں نہیں ملی ہے۔ (۴۷)

فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم

فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ مِنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ.... ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ۔

فجر کی سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لیے لیٹ جانا؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث فعلیہ سے ثابت ہے کہ فجر کی سنتیں پڑھ کر، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے۔

ابوداود میں حدیث قولی بھی ہے چنانچہ حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فَلْيَضْطَجِعْ عَلَى يَمِينِهِ" (۴۸)

البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم کیا ہے؟

چنانچہ شوافع کے نزدیک فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنا سنت ہے اور ان کا استدلال انہی احادیث سے ہے جن میں لیٹنے کا ذکر ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک شب بیداری کے تکان کو دور کرنے کے لیے تھوڑا سا لیٹ جانے تو جائز ہے اور یہ سنن عادت میں سے ہے سنن عبادت میں سے نہیں، استراحت کی غرض سے اور چستی و بشاشت پیدا کرنے کے لیے لیٹ جانے، تاکہ فرض کی ادائیگی حضور قلب کے ساتھ ہو، گھر میں سنتیں پڑھ کر آرام کرنا جائز اور مستحب ہے۔

حضرات شوافع کا جواب

احادیث فعلیہ اسی پر محمول ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آرام فرمانا عبادت کی غرض سے نہیں تھا، بلکہ استراحت کی غرض سے تھا چنانچہ کبھی سنت فجر سے پہلے اور کبھی سنت فجر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم لیٹے تھے اور وہ بھی گھر میں، مسجد میں نہیں اور اس کے ہم قائل ہیں کہ تہجد گذار شخص اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس عادت شریفہ کی اتباع کرے، تو اس کے لیے اجر کی امید ہے، جس طرح دیگر عادات کی اتباع کا بھی یہی حکم ہے۔

اور حدیث قولی کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت شاذ ہے اور غیر محفوظ ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

---

(۴۷) اللمعات: ۴/۴۷۔

(۴۸) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲/۲۱ باب الاضطجاع بعدھما۔

"اِنْ یَکُوْنَ مِنْ فِعْلِہٖ اَوْلٰی اَنْ یَکُوْنَ مَحْفُوْظاً" (۴۹) یعنی قولی روایت غیر محفوظ اور فعلی روایت محفوظ ہے۔

نیز اس کی سند میں ایک راوی عبدالواحد ہے، جس کی یحییٰ بن قطان، ابوداود طیالسی اور ابن معین وغیرہ نے تضعیف کی ہے۔

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ گھر میں اگر کوئی آدمی استراحت کے طور پر لیٹے تو کوئی مضائقہ نہیں اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ کی اتباع کی نیت کرے تو ماجور بھی ہوگا، لیکن سنت اور ضروری سمجھ کر لیٹنا یا مسجد میں لیٹنا بہرحال مکروہ ہے اور جن روایات میں کراہت کا ذکر ہے یا جن حضرات نے اس عمل کو بدعت کہا ہے اس سے بھی یہی مراد ہے کہ لازم اور سنت سمجھ کر یہ عمل اختیار کرے یا مسجد میں یہ عمل کرے۔

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرِنُ بَيْنَهُنَّ فَذَكَرَ عِشْرِيْنَ سُوْرَةً مِنْ أَوَّلِ الْمُفَصَّلِ عَلٰى تَأْلِيْفِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ سُوْرَتَيْنِ فِيْ رَكْعَةٍ آخِرُهُنَّ حٰمٓ الدُّخَانَ وَعَمَّ يَتَسَاءَلُوْنَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ۔ (۵۰)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ جو سورتیں آپس میں ایک جیسی ہیں اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم جنھیں جمع کرتے تھے میں انھیں جانتا ہوں، چنانچہ حضرت ابن مسعود نے بیس سورتیں جو مفصل کے اول میں ہیں، ان کی ترتیب کے مطابق گن کر بتائیں، ان بیس سورتوں کے آخری دو سورتیں، حٰمٓ الدُّخَان اور عَمَّ یَتَسَاءَلُوْنَ ہیں۔

"نظائر" نظیرۃ کی جمع ہے جس کے معنی مثل اور شبہ کے ہیں، یہاں ایک جیسی سورتوں سے مراد وہ سورتیں ہیں جو طوالت و اختصار میں برابر ہوتی ہیں (۵۱)۔

تہجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کونسی سورتیں پڑھتے تھے؟

ان بیس ایک جیسی سورتوں کی تفصیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مصحف کی ترتیب کے مطابق

(۴۹) دیکھیے نیل الاوطار: ۲۷/۳ باب تاکید رکعتی الفجر و الضجعۃ بعدھما۔

(۵۰) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۵/۱ کتاب الاذان، باب الجمع بین السورتین فی رکعۃ رقم الحدیث (۷۷۵) ومسلم فی صحیحہ: ۵۶۳/۱، کتاب صلاۃ المسافرین، باب ترتیل القراءۃ رقم الحدیث (۷۲۲)۔

(۵۱) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۲۸/۳۔

امام ابوداود نے اس طرح نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھتے تھے چنانچہ سورہ رَحمٰن اور نَجم ایک رکعت میں، اِقْتَرَبَتْ اور اَلْحَاقَّۃُ ایک رکعت میں، سورہ طور اور ذاریات ایک رکعت میں اور اِذَا وَقَعَتْ اور سورہ قلم ایک رکعت میں، اسی طرح سال سائل اور وَالنّٰزِعَاتِ ایک ساتھ اور وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ اور عبس الگ رکعت میں، نیز مُدَّثِّرْ اور مُزَّمِّلْ ایک رکعت میں اور ھَلْ اَتٰی اور لَااُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ الگ رکعت میں، اس کے علاوہ عَمَّ یَتَسَآءَلُوْنَ اور مرسلات ایک رکعت میں اور دخان اور اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ الگ رکعت میں پڑھتے تھے، امام ابوداود فرماتے ہیں "ھٰذَا تَاْلِیفُ ابنِ مَسْعُود" (۵۲)

قرآنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا اجماعی

اس بات میں اختلاف ہے کہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے، یا حضرات صحابہ کے اجماع سے متعین ہوئی ہے یا بعض میں توقیفی ہے اور بعض میں اجماعی؟

چنانچہ اس بات پر اجماع ہے کہ قرآن کریم موجودہ ترتیب کے مطابق نازل نہیں ہوا ہے، لیکن اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ قرآن حکیم اسی ترتیب کے مطابق پڑھا جاوے جو اب مروّج ہے، کسی دوسری ترتیب کے مطابق نہ پڑھا جائے اور آیات قرآنی کی ترتیب بالاتفاق توقیفی ہے جبکہ سورتوں کی ترتیب کے بارے میں قاضی ابوبکر بن الانباری، علامہ طیبی، علامہ زرکشی اور علامہ کرمانی کی رائے یہ ہے کہ یہ ترتیب بھی توقیفی ہے، چنانچہ علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک جملہ واحدہ کی شکل میں نازل ہوا، پھر آسمان دنیا سے حسب مصالح مختلف حصوں میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا اور مصاحف کے اندر اسی ترتیب اور نظم کو برقرار رکھا گیا جو کہ لوح محفوظ کے اندر ہے، مگر جمہور محققین کی رائے یہ ہے کہ سورتوں کی ترتیب حضرات صحابہ کرام کے اتفاق اور اجتہاد سے قائم ہوئی ہے اور اس پر دلیل ترتیب کے لحاظ سے سلف کے مصاحف کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مصحف کی ابتداء نزول وحی کی ترتیب سے ہوئی ہے اور باقی سورتیں بھی اسی ترتیب کے ساتھ جمع کی گئیں ہیں یعنی پہلے اقرا پھر مدثر علی ھذا القیاس اسی طرح حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف کی ترتیب بھی موجودہ مصاحف کی ترتیب سے جداگانہ تھی لہذا اگر ترتیب سور توقیفی ہوتی تو ان مصاحف کی ترتیب میں تفاوت کا امکان باقی نہ رہتا۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب توقیفی البتہ بعض سورتوں کی ترتیب حضرات صحابہ کے اجتہاد سے ثابت ہے (*)، البتہ بچوں کو تعلیم دینے کی بنیاد پر ضرورت کی وجہ سے آخر کی طرف سے پڑھا دینا بھی جائز ہے

(۵۲) دیکھیے سنن ابی داود: ۲/۵۶باب تحزیب القرآن، رقم الحدیث ۱۳۹۶۔

(*) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے البرہان فی علوم القرآن: ۱/۲۵۶ تا ۲۶۰۔

اور اگر نماز میں خلافِ ترتیب پڑھا جائے گا تو یہ خلافِ اولیٰ ہوگا بلکہ امام احمد کے نزدیک مکروہ ہے اور اگر پہلی رکعت میں سورہ الناس پڑھ لے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دوسری رکعت میں بھی سورہ الناس پڑھے گا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دوسری رکعت میں سورہ بقرہ شروع سے "مُفْلِحُوْنَ" تک پڑھے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی منقول ہے کیونکہ "افادہ" اولیٰ ہوتا ہے "اعادۃ" سے (۵۳)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَامَ بِعَشْرِ آيَاتٍ لَمْ يُكْتَبْ مِنَ الْغَافِلِيْنَ وَمَنْ قَامَ بِمِائَةِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْقَانِتِيْنَ وَمَنْ قَامَ بِأَلْفِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْمُقَنْطِرِيْنَ رَوَاهُ أَبُوْ دَاوُدَ (۵۴)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص دس آیتوں کے پڑھنے کا اہتمام کرے وہ غافلین میں شمار نہیں کیا جاتا اور جو شخص سو آیتوں کے پڑھنے کا اہتمام کرے اس کا نام فرمانبرداروں میں لکھا جاتا ہے اور جو شخص ہزار آیتوں کا اہتمام کرے اس کا نام بہت زیادہ ثواب پانے والوں میں لکھا جاتا ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان آیات کے پڑھنے سے مذکورہ فضیلت اور سعادت اس وقت حاصل ہوسکتی ہے، جبکہ آدمی نماز میں یہ آیات پڑھے۔

اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ قیام سے مراد نماز نہیں بلکہ مطلق ہے، خواہ نماز میں پڑھے یا نماز کے بغیر (۵۵)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن کریم پڑھنا ہر وقت فضیلت اور سعادت والا عمل ہے اور سب سے افضل ترین مرتبہ یہ ہے کہ نماز میں قرآن کریم کی قراءت کرے خاص کر رات کی

(۵۳) دیکھیے المرقاۃ: ۳/۱۲۸۔

(۵۴) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲/۵۷ کتاب الصلاۃ باب تحزیب القرآن رقم الحدیث ۱۳۹۷۔

(۵۵) المرقاۃ: ۳/۱۳۰۔

نماز میں جیسا کہ ارشاد ربانی ہے : "إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلًا" اور چونکہ رات کی نماز میں قرآن کریم کا پڑھنا زیادہ افضل ہے اس مناسبت سے علامہ محی السنۃ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو "بَابُ صَلاةِ اللَّيْلِ" میں ذکر کیا ہے (۵۶)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: علامہ طیبی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم پڑھنے کے بارے میں یہ حدیث مطلق ہے، نہ تو نماز کے ساتھ مقید ہے اور نہ ہی رات کے ساتھ مقید ہے، لہذا مطلق پڑھنے پر یہ سعادتیں حاصل ہوں گی، خواہ نماز کے بغیر پڑھ لے یا رات کے علاوہ کسی نماز میں یا رات کی نماز میں، البتہ چونکہ سب سے اعلی اور اکمل درجہ صلاۃ اللیل ہے، اس لیے علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو "باب صلاۃ اللیل" میں نقل فرمایا ہے (۵۷)۔

وَمَنْ قَامَ بِمِائَةِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْقَانِتِيْنَ

"قانتین" کے معنی ہیں اطاعت پر مواظبت کرنے والے، یا عبادت خداوندی میں قیام کو طویل کرنے والے، تو گو "قنوت" کے معنی اطاعت اور قیام کے ہیں (۵۸)۔

وَمَنْ قَامَ بِأَلْفِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْمُقَنْطِرِيْنَ

"مقنطرین" قنطار سے ماخوذ ہے، جس کے معنی مال کثیر کے ہیں "مقنطرین" سے مراد یہاں زیادہ اجر والے ہیں یعنی ہزار آیتیں پڑھنے والے اتنے زیادہ اجر والے ہوں گے، جس طرح "مقنطرین" زیادہ مال والے ہوتے ہیں۔

علامہ ابوعبیدۃ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "قنطار" کا کوئی خاص وزن عرب میں معروف نہیں، البتہ جو نقل کیا گیا ہے وہ بعض کے نزدیک چار ہزار دینار ہے، اس لیے جب "قناطیر مقنطرۃ" کہا جاتا ہے تو اس سے مراد بارہ ہزار دینار ہوتے ہیں۔

اور بعض کے نزدیک مال کی ایک بڑی مقدار کو "قنطار" کہا جاتا ہے جس کی تعیین نہیں ہے۔

صاحب مرقاۃ نے اس کے علاوہ بھی متعدد اقوال نقل کیے ہیں (۵۹)۔

(۵۶) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۰۲/۳۔

(۵۷) دیکھیے المرقاۃ: ۱۳۰/۳۔

(۵۸) بحوالہ بالا۔

(۵۹) نفس المرجع۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تینوں مراتب میں فرق یہ ہے کہ جو آدمی دس آیتیں پڑھتا ہے وہ غفلت سے نکل کر عوام الناس کے زمرہ سے نکل جاتا ہے اور ان لوگوں کے زمرہ میں آجاتا ہے جن کے بارے میں ارشاد ہے "رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ" (٦٠)

اور سو آیتیں پڑھنے والا ان حضرات کے شمار میں آتا ہے جن کے بارے میں فرمایا گیا ہے "وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ، وَأُمَّةً قَانِتًا" یعنی وہ لوگ جنھوں نے اللہ تعالی کے حکم کی فرمانبرداری کی ہے اور ان کی اطاعت کو لازم پکڑا ہے اور سر تسلیم خم کیا ہے۔

اور سب سے بہتر مرتبہ والے ہزار آیتیں پڑھنے والے ہیں، جو ثواب کی کثرت میں اس حد تک پہنچ گئے ہیں جس حد تک مال کی کثرت میں مقنطرین پہنچ گئے ہیں۔

باب مایقول اذا قام من اللیل

الفصل الاول

﴿وعن﴾ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَعَارَّ مِنَ اللَّيْلِ فَقَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ ثُمَّ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي أَوْ قَالَ ثُمَّ دَعَا أُسْتُجِيبَ لَهُ فَإِنْ تَوَضَّأَ وَصَلَّى قُبِلَتْ صَلَاتُهُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (١)۔

حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص رات میں بیدار ہوجائے اور یہ تسبیح پڑھے "جو روایت میں مذکور ہے" اس کے بعد یہ کہے "رب

(٦٠) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۰۴/۳۔

(١) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ، ص: ٢٢٧ کتاب التہجد، باب فضل من تعارّ من اللیل فصلی رقم الحدیث (١١٥٤)۔

اغفرلی" اے میرے رب مجھے بخش دے یا فرمایا: دعا کرے یعنی جو دعا چاہے پڑھے اس کی دعا قبول ہوجائے گی پھر اگر وضوء کرے اور نماز پڑھے تو اس کی نماز قبول کی جائے گی۔

مَنْ تَعَارَّ مِنَ اللَّیلِ

"تعار" کے معنی بعض نے "اِنتَبَہَ مِنَ النَّوم" نیند سے بیدار ہونے کے بیان کیے ہیں اور بعض نے "تَقَلَّبَ فی فِرَاشِہٖ" کروٹ لینے کے بیان کیے ہیں۔

علامہ ابن الملک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے معنی "اِستَیقَظَ مِن نَومِہٖ مَعَ صَوْتٍ" آواز کے ساتھ جاگنے کے لکھے ہیں اور اس طرح جاگنا عموماً کلام کے ساتھ ہوتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بہتر اور پسندیدہ قرار دیا کہ جاگنے کے وقت جو آواز منہ سے نکلے وہ تسبیح اور تہلیل کی آواز ہو، چنانچہ عام طور پر بیداری کے وقت ایسے آدمی کے منہ سے دعا اور تسبیح کی آواز نکلتی ہے جو ذکر سے مانوس ہو اور ذکر اللہ تعالی سے اپنی زبان تر رکھتا ہو نیند کی حالت یا بیداری کے ہر حال میں ذکر اس پر غالب ہو۔

علامہ ابوعبید ھروی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "تعار" جوامع الکلم کے قبیل سے ہے جس میں دونوں معنی مراد ہیں بیدار ہونا بھی اور ذاکر ہونا بھی، یعنی ذکر کے ساتھ بیدار ہونا جس طرح قرآن کریم کی آیت "یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا" میں دونوں معنی مراد ہیں کیونکہ "خر" کے معنی "سقوط" گرنے کے بھی ہیں اور "خرور" میں آواز اور صوت کے معنی بھی ہیں جس سے مراد ذکر ہے یعنی تسبیح اور ذکر کرتے ہوئے سجدہ میں جانا (۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۲) دیکھیے المرقاۃ: ۱۳۷/۳۔

باب التحریض علی قیام اللیل

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عُقَدٍ يَضْرِبُ عَلَى كُلِّ عُقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ فَإِنِ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللّٰهَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسْلَانَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جب تم میں سے کوئی شخص سوتا ہے تو شیطان اس کے سر کی گدی پر تین گرہیں لگاتا ہے، ہر گرہ پر یہ بات ڈالتا ہے (کہ بہت رات باقی ہے سو تا رہ اس کے دل میں یہ بات ڈالتا ہے) تو اگر کوئی شخص جاگتا ہے اور اللہ تعالی کو یاد کرتا ہے "غفلت کی" ایک گرہ کھل جاتی ہے، پھر جب وضو کرتا ہے تو دوسری گرہ کھل جاتی ہے، پھر جب نماز پڑھ لیتا ہے تو تیسری گرہ کھل جاتی ہے، چنانچہ ایسا شخص چست اور پاک نفس ہو کر صبح کرتا ہے ورنہ تو "جو نہ ذکر کرے نہ وضو اور نہ نماز پڑھے" وہ شخص کاہل اور پلید نفس صبح کرتا ہے۔

قَافِيَةَ الرَّاسِ

"قَافِيَةَ الرَّاسِ" موخرۃ الراس گدی کو کہتے ہیں جو قوۃ واھمہ کا محل ہے حدیث شریف میں گدی کی

(۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۳/۱ کتاب التہجد باب عقد الشیطان علی قافیۃ الراس و مسلم فی صحیحہ: ۵۳۸/۱ صلاۃ المسافرین باب ماروی فیمن قام اللیل اجمع ۔

تخصیص شاید اسی لیے کی گئی ہے کہ قوتِ واہمہ میں شیطان کا تصرف آسان ہوتا ہے اور واہمہ کے ذریعہ سے شیطان کی دعوت بہت جلد قبول ہوتی ہے (۴)۔

عقد اور گرہ لگانے کے معنی یا تو حقیقت پر محمول ہیں کہ شیطان سونے والے کی گدی پر گرہ لگا دیتا ہے جیسا کہ جادوگر جادو کرتے وقت کسی چیز میں گرہ لگاتے ہیں اور اس کی تائید اس حدیث کے بعض دیگر طرق سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: "اِنَّ علٰی رأسِ کلِّ آدمیٍّ حبلاً فیہ ثلاثُ عُقَد" (۵)۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں کہ میں نے شیطان کے گرہ لگانے کو بھی محسوس کیا اور پھر ذکر، وضوء اور صلوۃ ہر ایک کے ذریعہ سے ان کے کھولنے کو بھی محسوس کیا۔

یا معنی مجازی پر محمول ہے اور مراد شیطان کا دھوکہ اور فریب ہے کہ جس طرح ساحر سحر کرتے وقت کسی پر گرہ لگا کر اس کو اس کے مقاصد سے روک دیتا ہے بایں طور کہ مسحور کی عملی قوتیں مفلوج ہوجاتی ہیں اسی طرح شیطان بھی رات میں سونے والوں کو اپنی مکاری اور فریب کے ذریعہ ذکر اللہ تعالی اور نماز میں مشغول ہونے کے لیے اٹھنے سے روک دیتا ہے (۶)۔

ثَلَاثَ عُقَدٍ

علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تین کے ساتھ مقید کرنا یا تو تاکید کے لیے ہے اور یا اس لیے کہ جس چیز سے گرہ لگاتا ہے وہ تین ہیں "ذکر اللہ تعالی، وضو اور نماز" اور شیطان چونکہ ہر ایک سے ایک گرہ کے ذریعہ سے روکنے کی کوشش کرتا ہے اس لیے تین گرہوں کا ذکر فرمایا (۷)۔

﴿وعن﴾ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ ذُكِرَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقِيلَ لَهُ مَا زَالَ نَائِمًا حَتَّى أَصْبَحَ مَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ ذٰلِكَ رَجُلٌ بَالَ الشَّيْطَانُ فِي أُذُنِهِ أَوْ قَالَ فِي أُذُنَيْهِ (۸)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی شخص کا

(۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۸۱۔

(۵) دیکھیے فتح الباری: ۳/۲۵ کتاب التہجد، باب عقد الشیطان علی قافیۃ الراس۔

(۶) دیکھیے اللمعات: ۳/۶۶۔

(۷) دیکھیے شرح الطیبی: ۳/۱۲۱۔

(۸) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۳ کتاب التہجد، باب اذا نام ولم یصل بال الشیطان فی اذنہ وکذا فی ۱/۴۶۳ کتاب بدء الخلق، باب صفۃ ابلیس وجنودہ، ومسلم فی صحیحہ: ۱/۲۶۳ صلاۃ المسافرین، باب ماروی فیمن نام اللیل اجمع حتی اصبح رقم: ۷۷۴، ولفظ المشکاۃ بعینہ لم نجدہ فیہما۔

ذکر ہوا کہ وہ صبح تک سویا رہتا ہے نماز کے لیے نہیں اٹھتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ ایسا شخص ہے کہ اس کے کان میں یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے دونوں کانوں میں شیطان نے پیشاب کیا ہے۔

نماز سے تہجد کی نماز بھی مراد ہوسکتی ہے کہ وہ شخص تہجد کے لیے نہیں اٹھتا ہوگا اور فجر کی نماز بھی ہوسکتی ہے کہ فجر کی نماز اس کی قضا ہوجاتی ہوگی (۹)۔

ذلکَ رَجلٌ بَالَ الشَّیْطانُ فی اُذُنَیہِ

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ موذن کی آواز سے بیدار نہ ہونے اور کانوں کے بھاری ہونے کی وجہ سے اس آدمی کو اس شخص کے ساتھ تشبیہ دی گئی جس کے کان میں پیشاب کیا جائے جس کی وجہ سے اس کے کان بھاری ہوجائیں اور حس فاسد ہوجائے کچھ نہ سن سکے۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے استخفاف اور توہین سے کہ شیطان ایسے شخص کی تحقیر کرتا ہے کیونکہ کسی چیز کی زیادہ اہانت اور تحقیر اسی میں ہے کہ اس پر پیشاب کیا جائے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہے کہ شیطان اس شخص کے کانوں کو باطل باتوں سے بھر دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ حق کی دعوت سننے سے عاجز ہوجاتا ہے (۱۰)۔

اور بعض حضرات نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے، چنانچہ بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ ایک دن آنکھ نہ کھلی اور نماز رہ گئی تو انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک سیاہ رنگ کا شخص آیا اور اپنا پیر اٹھا کر اس کے کان میں پیشاب کردیا۔

اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ اگر ایسا شخص اپنے کانوں پر ہاتھ لگائے تو وہ خود بھی اپنے کانوں کو تر محسوس کرے گا (۱۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۹) دیکھیے المرقاۃ: ۱۴۳/۳۔
(۱۰) دیکھیے تفصیل کے لیے شرح الطیبی: ۱۲۲/۳۔
(۱۱) دیکھیے المرقاۃ: ۱۴۳/۳۔

﴿وعن﴾ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تَوَرَّمَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ لِمَ تَصْنَعُ هٰذَا وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ قَالَ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا متفق عليه (*)

حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات (کی نماز) میں اس قدر قیام کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں مبارک پر ورم آگیا، آپ سے عرض کیا گیا "آپ اس قدر عبادت کیوں کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے تو آپ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کردیے ہیں" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے والا بندہ نہ بنوں ؟ "۔

مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام

قرآن کریم کی آیت "لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ" (۱) نیز حدیث "إِنَّ اللّٰهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ" کے ظاہر الفاظ سے خاتم الانبیاء جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس سے صدورِ ذنب و عصیان کا امکان معلوم ہوتا ہے، لہذا دیگر انبیاء کرام علیہم السلام سے بھی صدورِ ذنب کا امکان ہوگا۔

یہود و نصاریٰ تو جس طرح اپنے آپ کو گناہوں سے آلودہ سمجھتے ہیں، پیغمبروں کے متعلق بھی ان کا یہی خیال ہے، البتہ ان کے ہاں صرف اتنا فرق ہے کہ پیغمبروں کو معاف کردیا جاتا ہے اور عام انسانوں کی معافی کی ضمانت نہیں ... لیکن اہل اسلام میں انبیاء کرام علیہم السلام کی عصمت جمہور اہلسنت کا متفق علیہ مسئلہ ہے، اس بات پر اجماع ہے کہ انبیاء کرام قبل النبوۃ بھی اور بعد النبوۃ بھی ارتکاب کبیرہ سے معصوم ہوتے ہیں، نیز اس پر بھی اجماع ہے کہ بعد النبوۃ تعمدِ ذنب نہیں ہوسکتا، البتہ سہواً صغائر کا صدور ہوسکتا ہے یا نہیں ؟ اس میں کچھ اختلاف ہے۔

اشاعرہ مطلقاً صدور صغائر کے قائل ہیں، عام ازیں کہ قبل النبوۃ ہو یا بعد النبوۃ، سہواً ہو یا عمداً،

(*) الحديث متفق عليه اخرجه البخاري في صحيحه: ۱ / ۱۵۲ كتاب التهجد، باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم الليل حتى ترم قدماه، وفي تفسير سورة الفتح: ۲ / ۷۱۶ باب قول الله ليغفر لك الله ماتقدم... ومسلم في صحيحه: ۲ / ۳۷۷ كتاب صفة المنافقين واحكامهم، باب اكثار الاعمال والاجتهاد في العبادة۔

(۱) سورة الفتح / ۲۔

جب کہ حضرات ماتریدیہ نے اس کا مطلقاً انکار کیا ہے۔ (۲)

اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب انبیاء کرام معصوم ہیں، تو آیت "لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ...الایة اور حدیث "إِنَّ اللّٰہَ قَدْ غَفَرَ لَکَ ..." میں سرکاردوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ذنب کی نسبت کیسے؟ اور اعلان مغفرت کا کیا مطلب؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہاں خداوند قدوس، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں بلکہ آپ کی امت (اجابت) کے گناہوں کی معافی کا اعلان فرمارہے ہیں۔ آپ کو اپنی امت کی بہت زیادہ فکر رہتی تھی، اس لیے اطمینان دلایا گیا کہ آپ کی امت کے گناہوں کو معاف کردیا گیا ہے۔ (۳)

لیکن یہ جواب انتہائی کمزور ہے۔ آیت یا حدیث کا یہ مقصد قرار دینا بہت ہی مستبعد ہے، احادیث کی روشنی میں جمہور مفسرین نے جو تفسیر اختیار کی ہے اس میں ذنب کی نسبت کو آپ ہی کی طرف گئی ہے، کیونکہ حدیبیہ کے موقع پر جب آیت "لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ..." نازل ہوئی تو حضرات صحابہ کرام نے عرض کیا: هَنِيْئاً مَرِيْئاً فَمَالَنَا؟

مبارک ہو آپ کو اے اللہ کے رسول! یہ تو آپ کے لیے ہے، ہمارے لیے کیا ہے؟ چنانچہ اللہ تعالی نے مومنین سے متعلق مستقل آیت نازل فرمائی: "لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... الایة" (۴)۔

معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام نے "لِیَغْفِرَلَکَ" کے معنی "لیغفر لامتک" کے نہیں سمجھے، اگر سمجھتے بھی تو ان کے سوال کرنے پر آپ ضرور تنبیہ فرماتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ لوگ مختلف مقام و مرتبہ کے ہوتے ہیں، ہر ایک کا ذنب اور مواخذہ اس کے مرتبہ ومقام کے مناسب ہوتا ہے، ضروری نہیں کہ سب کے ذنوب اور مواخذات یکساں ہوں۔

ایک معمولی انسان کوئی کام کرتا ہے تو بسا اوقات اس کی طرف توجہ ہی نہیں دی جاتی، قابل التفات ہی نہیں سمجھا جاتا ہے، لیکن اچھی حیثیت کا حامل شخص اگر اسی کام کا ارتکاب کرتا ہے تو اس پر سخت عتاب ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ کام فی نفسہ مباح اور جائز ہے، مگر تمہاری شان سے بعید ہے کہ محض اباحت

(۲) دیکھیے فیض الباری مع حاشیة البدر الساری: ۱ / ۹۵ و ۹۶ والنبراس شرح شرح العقائد، ص: ۲۸۳ و ۲۸۴۔

(۳) دیکھیے تفسیر قرطبی: ۱۶ / ۲۶۳۔

(۴) سورة الفتح / ۵۔ دیکھیے صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوة الحدیبیة، رقم (۴۱۷۲)۔

کی وجہ سے اس کو اختیار کیا، تمہیں تو اپنے مرتبہ کے مطابق کام کرنا چاہیے تھا، معلوم ہوا کہ عوام الناس کا ذنب اور ہے، صالحین اور صدیقین کا اور ہے اور انبیاء کرام کا اور، جو جتنا زیادہ مقرب و نزدیک ہوتا ہے اس کے خلافِ اولیٰ کام کو بھی قابل عتاب سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِيْن۔

دیکھیے حضرت یعقوب علیہ السلام نے "إِنِّيْ لَيَحْزُنُنِيْ أَنْ تَذْهَبُوْا بِهٖ وَ أَخَافُ أَنْ يَّأْكُلَهُ الذِّئْبُ" (۵) فرمایا تھا جو بظاہر توکل کے خلاف تھا، تو کتنے برس تک ان کو حضرت یوسف علیہ السلام سے جدائی کا صدمہ برداشت کرنا پڑا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا گیا تھا "أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟" اس کے جواب میں آپ نے "أَنَا" فرمایا تھا (٦) چنانچہ آپ کو کہاں کہاں سفر کرایا گیا! اور حضرت خضر کی خدمت میں پہنچایا گیا۔ قرآن وحدیث میں اس کی کافی ساری مثالیں موجود ہیں۔

اس لیے وحی کے ذریعے بتلا دیا گیا کہ (اے نبی) آپ جن چیزوں کو اپنے مقام کے اعتبار سے ذنب سمجھتے ہیں، اگرچہ ان میں کوئی قباحت، برائی اور عیب نہیں، ہم نے ان کو بھی بخش دیا... اس سے مراد گناہ نہیں ہیں۔

اسی لیے اس آیت سے اخذ کر کے حضرات صحابہ کرام نے إِنَّ اللّٰهَ قَدْ غَفَرَ لَکَ... الخ فرمایا ہے (*)

تیسرا جواب قاضی عیاض رحمہ اللہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ معصیت، خطا اور ذنب تینوں میں فرق ہے، "معصیت شدید ہے، نافرمانی کو کہا جاتا ہے، اس سے کم درجہ خطا کا ہے، جس کے معنی "غلطی" کے ہیں، اور اس سے کم درجہ ذنب کا ہے، جس کے معنی عیب اور عار کے ہیں، معصیت اور خطا سے تو حضرات انبیاء کرام علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں، البتہ ذنب ایک معمولی چیز ہے، جو اگرچہ ان کی شان کے اعتبار سے تو معیوب تصور کیا جاتا ہے مگر عصمت کے منافی نہیں ہے" (۷)۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن اللہ کے نیک بندوں کو مشاہدہ حق کی کیفیت حاصل ہوتی ہے، ان

(۵) سورۃ یوسف / ۱۳۔

(٦) دیکھیے صحیح البخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الکہف، باب وإذ قال موسیٰ لفتاہ... رقم (۴۷۲۵)۔

(*) دیکھیے روح المعانی: ۲٦ / ۹٦۔

(۷) دیکھیے فیض الباری: ۱ / ۹٦۔

کے لیے بسا اوقات امور طبیعہ کی انجام دہی بھی مشکل ہوجاتی ہے ، مثلاً چارزانو بیٹھنا، پاؤں پھیلانا، قضائے حاجت کے لیے بیٹھنا وغیرہ... اس لیے کہ ان کے پیش نظر ہروقت یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہے ہیں ، صحابہ کرام تو اپنی ازواج کے پاس جاتے ہوئے بھی شرم و عار محسوس کرتے تھے ، بعض صحابہ کرام سے تو یہاں تک منقول ہے کہ جب تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بقید حیات تھے ہم اپنی عورتوں سے بے تکلفی کی باتیں بھی نہیں کرتے تھے کہ کہیں آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو وحی کے ذریعے مطلع نہ کردیا جائے ۔

جب صحابہ کرام پر حیا کا اس قدر غلبہ تھا (بلکہ یہ کیفیات تو عام اولیاء کو بھی پیش آتی ہیں) اسی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا کیفیت ہوتی ہوگی ۔

اس آیت میں اس طرح کی جو کیفیات حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر مشاہدہ حق کی وجہ سے طاری ہوتی تھیں ، اور ان میں امور طبیعہ کو انجام دینے میں جو مشکل کا سامنا کرنا پڑتا تھا ان کے لیے فرمایا گیا ہے کہ "لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ... الآیۃ" لہٰذا اس سے حقیقی ذنوب مراد نہیں ہیں ۔ (۸)

پانچواں جواب یہ ہے کہ اس آیت "لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ...الآیۃ" میں اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے عظیم الشان بشارت ہے ، کہ قیامت کے دن جب میدان حشر میں حساب وکتاب کے انتظار میں لوگوں کو پریشانی لاحق ہوگی اور سفارش کے لیے حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس جائیں گے مگر وہ اپنے قصور کا ذکر کرکے معذرت فرمائیں گے ، اسی طرح لوگ یکے بعد دیگرے حضرت نوح علیہ السلام اور دیگر بہت سے انبیاء علیہم السلام کے پاس جائیں گے مگر سب ہی معذرت فرمائیں گے ۔ بالآخر لوگ شفاعت کے لیے خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونگے (۹) تو چونکہ شفاعت کا یہ مقام آپ کے لیے خاص تھا، کہیں آپ بھی کوئی عذر پیش نہ کردیں ، نیز اس وقت انبیاء کرام پر آپ کا تفوق ظاہر کرنے کے لیے رب ذوالجلال نے پیشگی مغفرت کی دستاویز پہلے عطا فرما کر اطمینان دلا دیا کہ آپ اس وقت سفارش کے لیے تیار ہوجائیں اور دیگر انبیاء کی طرح عذر پیش نہ کریں ۔

لہٰذا یہاں مغفرت اپنے اصل معنی میں نہیں ہے کہ پہلے گناہ کا صدور ہوا ہو پھر اس کی مغفرت کی گئی ہو ، بلکہ یہ تو عمل کی مقبولیت اور پسندیدگی کو ظاہر کرنے کے لیے فرمایا ہے جیسا کہ اہل بدر کے بارے میں فرمایا گیا ہے "اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَکُمْ" (۱۰) اس میں اہل بدر کے عمل کی مقبولیت اور

(۸) دیکھیے امداد الباری: ۴/ ۳۶۳ ۔

(۹) دیکھیے صحیح مسلم : ۱/ ۱۰۸ و ۱۰۹ کتاب الایمان ، باب اثبات الشفاعۃ واخراج الموحدین من النار ۔

(۱۰) دیکھیے صحیح البخاری : ۲/ ۵۶۷ کتاب المغازی، باب فضل من شہد بدرا ۔

پسندیدگی کو ظاہر کیا گیا ہے۔ (۱۱)

چھٹا جواب یہ ہے کہ ذنب سے مراد خطاء اجتہادی ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی تمام خطائیں جو اجتہادی طور پر ہوئی ہیں، وہ بھی معاف ہیں۔

ساتواں جواب یہ ہے کہ "غفر" کے معنی ہیں "ستر" (چھپانا، پردہ ڈالنا) اب ستر اور پردہ ڈالنے کے دو مطلب ہوسکتے ہیں: ایک یہ کہ ذنب کا صدور ہو اور پھر اس پر پردہ ڈال دیا جائے۔ دوسرا مطلب جو یہاں مراد ہے، یہ ہے کہ اللہ تعالی ساتر یعنی مانع ہوں گے (بین الذنب و بین النبی)، نتیجہ یہ ہوگا کہ نبی تک گناہ کی رسائی ہی نہ ہوسکے گی۔

اشکال

یہاں یہ اشکال بھی ہوتا ہے کہ جب تمام انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام معصوم ہیں، سب کی مغفرت ہوگئی ہے تو پھر قرآن پاک میں اللہ تعالی نے صرف آپ کی مغفرت کا اعلان کیوں فرمایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قیامت کے دن ہول محشر سے نجات دلانے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کا سفارشی بننا پڑے گا، اس لیے دنیا ہی میں یہ اعلان کردیا گیا کہ آپ سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی۔ (۱۲)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتِ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً فَزِعًا يَقُولُ سُبْحَانَ اللّٰهِ مَاذَا أُنْزِلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْخَزَائِنِ وَمَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْفِتَنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجُرَاتِ يُرِيدُ أَزْوَاجَهُ لِكَيْ يُصَلِّينَ رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٌ فِي الْآخِرَةِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (*)۔

ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا فرماتی ہیں کہ ایک روز رات میں سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم گھبرا کر یہ کہتے ہوئے بیدار ہوئے کہ سبحان اللہ! آج کی رات کس قدر خزانے اتارے گئے ہیں اور

(۱۱) دیکھیے ایضاح البخاری: ۳/ ۲۴۱، ۲۴۲۔

(۱۲) دیکھیے کشف الباری: ۲/ ۱۰۱۔

(*) الحدیث رواہ البخاری فی صحیحہ: ۲/ ۱۰۴۷ کتاب الفتن، باب لایاتی زمان الا الذی بعدہ شر منہ۔

کس قدر فتنے نازل کیے گئے ہیں، ہے کوئی جو ان حجروں والیوں کو اٹھا دے ؟ آپ ﷺ کی مراد ازواج مطہرات تھیں کہ وہ نماز پڑھیں ، اکثر عورتیں دنیا میں کپڑے پہننے والی ہیں لیکن آخرت میں ننگی ہوں گی ۔

مَاذَا اُنْزِلَ اللَّیْلَةَ مِنَ الْخَزَائِنِ

حدیث میں "خزائن" سے رحمت و برکت خداوندی کے خزائن مراد ہیں جیسے "خزائن رحمۃ ربک" میں ہے یا فتوحات میں ملنے والے قیصر و کسریٰ کے خزانے مراد ہیں اور "فتن" سے عذاب الٰہی مراد ہے ۔

رحمت کی تعبیر کثرت اور عزیز الوجود ہونے کی وجہ سے خزائن سے کی گئی جیسا کہ ارشاد ربانی ہے : "قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّیْ" (**) ۔

اور عذاب کی تعبیر فتن سے کی گئی کیونکہ فتنے عذاب کا سبب ہیں اور صیغہ جمع میں ان کی وسعت اور کثرت کی طرف اشارہ ہے ۔

رُبَّ كَاسِيَةٍ فِى الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِى الْاٰخِرَةِ (۱۲)

اس عبارت کی تشریح میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ۔

اول یہ کہ بہت سی عورتیں دنیا میں مختلف رنگ کے کپڑے پہنتی ہیں اور آخرت میں ثواب کے انواع سے خالی ہوں گی ۔

دوم یہ کہ انعام کرنے والے کا شکریہ ادا کرنے سے خالی ہوں گی تو اجر آخرت سے بھی محروم ہونگی۔

سوم یہ کہ بہت سی عورتیں ایسے کپڑے پہنے ہوئے ہوں گی جو بظاہر تو بدن پوش ہوں گے مگر باریک یا چست یا نامکمل ہونے کی وجہ سے اندر سے بدن نظر آتا ہوگا۔ اس لیے سزا کے طور پر آخرت میں ننگی ہوں گی۔

بعض نے کہا کہ اگرچہ ان کے اعمال بہت ہونگے لیکن ریاء کی وجہ سے وہ اجر سے خالی ہوں گی ، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ثوب بول کر عمل مراد لیتے ہیں ، یہاں کاسیۃ کنایہ ہے عمل سے کہ بہت سی عورتیں جو بہت عمل کرنے والی ہیں آخرت میں وہ ان اعمال سے ننگی ہونگی چونکہ وہ اپنی عادت کے مطابق چغلخوری، غیبت، گالی گلوچ اور جہالت کے سینکڑوں کام کرتی تھیں (*۱۲) ۔

(**) سورۂ بنی اسرائیل : ۱۰۰/ ۔

(۱۲) وعارية مجرورة فى اكثر الروايات على النعت و يجوز الرفع على اضمار مبتدا اى هى عارية والجملة فى موضع النعت والفعل محذوف وربما المعنى رب كاسية بانعم الله تعالى فى الدنيا عارية مما فى الاخرة او عزيزة فى الدنيا ذليلة فى الاخرة ۔ (ارشاد القاری: ص ۳۵۴) ۔

(*۱۲) تقریر بخاری شریف: ج ۱/ ص ۴۴ ۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "رب کاسیۃ فی الدنیا" سے نماز کے لیے ازواج مطہرات کو بیدار کرنے کی علت بیان فرما رہے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ ازواج مطہرات کے لیے مناسب نہیں کہ وہ عبادت سے غفلت اختیار کریں اور اس بات پر اعتماد کرکے بیٹھیں کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل میں سے ہیں، کیونکہ دنیا میں تو زوجیت رسول کا لباس پہنے ہوئی ہیں جس کی وجہ سے ان کو شرف حاصل ہے مگر آخرت میں عمل کے بغیر دنیا کا لباس کام نہیں آئے گا اور نہ ہی وہ عذاب الٰہی سے بچا سکے گا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔

"فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَلاَ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ" (۱۲**) اور "وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ" (۱۳) ۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اگرچہ ازواج مطہرات کے ساتھ خاص خطاب ہے لیکن "العِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لاَ بِخُصُوصِ السَّبَبِ" کے قاعدہ سے تمام عورتوں کو شامل ہے اور اس عبارت کی اصل تقدیر یہ ہوگی "رُبَّ نفسٍ أو نَسَمَةٍ كاسِيَةٍ فِي الدُّنيا عَارِيَةٍ فِي الْآخِرَةِ" (۱۴) ۔

وَاللهُ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَتَمُّ وَأَحْكَمُ وَهُوَ الأَعَزُّ الأَكْرَمُ

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ ثُمَّ يَبْسُطُ يَدَيْهِ وَيَقُولُ مَنْ يُقْرِضُ غَيْرَ عَدُومٍ وَلاَ ظَلُومٍ حَتَّى يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ (۱۵) ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر رات میں رات کے آخری تہائی کے وقت ہمارا بزرگ و

(۱۲**) سورۃ المؤمنون/۱۰۱۔

(۱۳) سورۃ الشعراء/۲۱۴۔

(۱۴) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۳/۳۔

(۱۵) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۳/۱ کتاب التہجد، باب الدعاء والصلاۃ من آخر اللیل، ومسلم فی صحیحہ: ۲۲۱/۱، صلاۃ المسافرین، باب الترغیب فی الدعاء والذکر فی آخر اللیل رقم الحدیث ۷۵۸۔

برتر پروردگار آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے اور فرماتا ہے کہ کون ہے جو مجھے پکارے اور میں اسے قبولیت بخشوں؟ کون ہے جو مجھ سے مانگے اور میں اسے عطا کروں؟ کون ہے جو مجھ سے مغفرت چاہے اور میں اسے بخشوں، اور مسلم کی روایت میں ارشاد ہے کہ پھر اللہ تعالی اپنے لطف و رحمت کے دونوں ہاتھ پھیلا کر صبح تک یہ فرماتے ہیں کہ کون ہے جو ایسے کو قرض دے جو نہ فقیر ہے اور نہ ظلم کرنے والا ہے۔

نزول باری تعالی کا مطلب

اس حدیث میں نزول باری تعالی کا ذکر آیا ہے اور جن احادیث میں باری تعالی کی طرف نزول یا کوئی اور ایسا فعل منسوب کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث کی صفت ہے اس کے بارے میں مختلف آراء ہیں۔

اہل حق کے نزدیک ایسے مسائل کے لیے دو راستے ہیں ایک تفویض کا راستہ ہے اور ایک تاویل کا (۱۶)

تفویض کا مطلب یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں لہذا اللہ تعالی کے لیے ان صفات کو اتباعا للنصوص ثابت مانا جائے گا اور ان پر ایمان لایا جائے گا لیکن ان کے معنی مراد اور ان کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا۔ ان حضرات کو مفوّضہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

اور تاویل کا مطلب یہ ہے کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم ہرگز مراد نہیں کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے بلکہ ان کے مجازی معنی مراد ہیں، تاویل کرنے والے حضرات کو موؤلہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یہ حضرات حسب موقع مناسب تاویل کرتے ہیں مثلاً نزول کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد رحمت خداوندی کا نزول ہے یا ملائکۃ اللہ تعالی کا نزول ہے، چنانچہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ بات عقلی اور نقلی قطعی دلائل سے ثابت ہے کہ اللہ بزرگ و برتر جسم، حیز، مکان حلول وغیرہ سے منزہ ہے، لہذا باری تعالی کے حق میں نزول کے معنی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف یعنی اعلی سے اسفل کی طرف منتقل ہونا مراد لینا ممتنع اور محال ہے، کیونکہ یہ حوادث اور اجسام کا خاصہ ہے بلکہ نزول کے معنی رحمت خداوندی کا قریب ہونا اور اللہ تعالی کے بندوں پر مہربانی کا زیادہ ہونا، ان کی دعا اور معذرت کو قبول کرنا جیسا کہ اہل کرم بادشاہوں کا یہی طریقہ ہے کہ جب کسی محتاج اور مظلوم قوم کے قریب آتے ہیں ان کے ساتھ کرم کا معاملہ کرتے ہیں (۱۷)۔

اہل حق کے ان دونوں مذہبوں میں تفویض اولی ہے، چنانچہ شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفویض اس لیے اولی ہے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو وہ

(۱۶) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے معارف السنن: ۱۲۷/۴۔

(۱۷) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۳/۳۔

ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اختلاف بھی ممکن ہے اس لیے صفات باری تعالی جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوص پر ٹھونسنا لازم آئے گا اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔

البتہ حضرت شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے کی تائید فرمائی ہے کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک یا بداعتقادی میں مبتلا ہوجائے گا، اس کے لیے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے (۱۸)۔

باب القصد فی العمل

الفصل الاول

* وعن * أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۹)۔

حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ روایت نقل کرتے ہیں کہ سرورکونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں سختی کرتا ہے دین اس پر غالب آجاتا ہے، لہذا میانہ روی اور اپنی طاقت کے مطابق عمل اختیار کرو اور خوش رہو اور صبح کے وقت شام کے وقت نیز کچھ رات کے آخری حصہ میں بھی اللہ رب العزت سے مدد مانگو۔

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ

"الدین" کا الف لام عہد کا ہے اور مراد دین اسلام ہے اور "یُسر" کا حمل "الدین" پر "ذویسر" کی

(۱۸) دیکھیے الیواقیت والجواھر: ۱/۱۰۴۔

(۱۹) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۰ کتاب الایمان باب الدین یسر۔

تاویل ہے جب با "زبد عادل" کی طرف ہے ا دین غایت یسر کی وجہ سے خود یسر ہوگیا۔

دین اسلام میں چونکہ آسانی اور اعتدال ہے، یہودیت اور نصرانیت کی طرح افراط و تفریط نہیں اس لیے اللہ تعالی کے نزدیک بھی سب سے محبوب ترین دین دین اسلام ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَام"۔ (۲۰)

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "أَحَبُّ الدِّيْنِ إِلَى اللّٰهِ الْحَنِيْفِيَةُ السَّمْحَةُ" (*۲۰) یعنی اللہ تعالی کو وہ دین بہت پسند ہے جو سچا سیدھا آسان ہو اور دین حنیف دین اسلام ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "بُعِثْتُ بِالْحَنِيْفِيَةِ السَّمْحَةِ" (۲۱) یعنی میں ملت ابراھیمی جو ایک آسان دین ہے لے کر مبعوث ہوا ہوں۔

اور اس دین کو یسر اس لیے کہا گیا کہ جو حرج اور مشقت پہلی امتوں پر تھی وہ دین اسلام سے مرفوع ہے۔

جیسا کہ ارشاد گرامی ہے "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" (۲۲) اور اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ پہلی امتوں کی توبہ آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرنے سے ہوتی تھی اور اس امت کی توبہ پختہ عزم اور ندامت سے ہوتی ہے۔

توسط و اعتدال

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ ہے کہ دین میں شدت برتنا عبادت و نوافل میں حد سے بڑھ جانا کہ برداشت سے باہر ہو یا دوسرے کاموں میں مخل ہو اللہ تعالی کو پسند نہیں بلکہ اعمال میں احوال، استطاعت اور ظرف کی رعایت رکھنی چاہیے۔ مسلمان کے سامنے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ ہے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا ہر لمحہ اللہ تعالی کی طاعت و عبادت سے معمور تھا، سونے کی حالت میں بھی صرف آنکھیں سوتی تھیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب بیدار رہ کر اللہ تعالی کی یاد میں مشغول ہوتا تھا۔

اعمال کے فضائل و ترغیبات کو دیکھ کر ایسے بیسیوں واقعات ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ

---

(۲۰) سورۃ ال عمران/۱۹۔

(*۲۰) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ: ۱/۲۳۶ قال الحافظ رحمہ اللہ واسنادہ حسن: فتح الباری: ۱/۹۴۔

(۲۱) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ: ۵/۶۶ والعلامۃ علاء الدین فی کنز العمال: ۱/۱۷۸، رقم الحدیث (۹۰۰)۔

(۲۲) سورۃ الحج: ۷۸۔

علیہم اجمعین کے دلوں میں عبادت و ریاضت اور اعمال شاقہ میں انہماک کا جذبہ پیدا ہوا۔

چنانچہ انھوں نے عبادت و ریاضت میں بہت آگے بڑھنے کی کوشش کی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سمجھایا کہ اتنے ہی اعمال کا شوق کرو جن پر مداومت کی طاقت ہو ایسا نہ ہو کہ چند دن کرو پھر تھک کر بیٹھ جاؤ کیونکہ خدا تعالی کے نزدیک سب سے محبوب وہ عمل ہے جو ہمیشہ کیا جائے اگرچہ وہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو۔

اسی لیے جب حضرات صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صوم وصال رکھتے دیکھا تو انھوں نے بھی شروع کردیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو روکا اور فرمایا کہ تم برداشت نہیں کرسکو گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اس قدر باند تھی کہ دوسروں کا اس پر رشک کرنا بالکل نامناسب تھا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دین میں شدت سے منع فرماتے ہوئے بارہا تھوڑے عمل پر بھی زیادہ ثواب کی بشارت دی اور اللہ تعالی کے قرب خاص تک رسائی کا یقین دلایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس اصلاح کا تعلق صرف شعبہ عبادت و ریاضت کی حد تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میانہ روی اور اعتدال کی تعلیم زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے کیونکہ یہودیت اور نصرانیت کے افراط و تفریط کے بعد کائنات کو ایسے ہی معلم کا انتظار تھا جو اعتدال اور میانہ روی کا سبق دے۔

وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ

دین کے ساتھ کوئی پہلوانی اور زور آزمائی نہ کرے گا مگر یہ کہ دین اس کو پچھاڑ دے گا۔

"مشادۃ" کے معنی ایک دوسرے پر غالب آنے کے لیے سختی کرنا ہیں یعنی جو شخص یہ ارادہ کرے کہ ہر وقت دین کے کام میں عزیمت ہی پر عمل کرے اور رخصت پر نہیں اس کا نبھانا ناممکن ہے، لہذا اگر کوئی شخص چاہے کہ میں تمام عبادات اور عزیمتیں جمع کرلوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ چند دن ایسا کرے گا پھر سب چھوڑ بیٹھے گا کیونکہ یہ نبھ نہیں سکتا پھر دین کے سامنے مغلوب ہوگا اور یہ کنایہ ہے کہ آدمی تمام عزائم جمع کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا بلکہ اتنا کرے جس پر دوام کرسکے یہ بہتر ہے اور اس میں نشاط بھی ہوتا ہے (۲۳)۔

عزیمت و رخصت

دین میں اعمال دو قسم کے ہیں، بعض اعمال میں انسانی اعذار کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور مقرر کردیے گئے

(۲۳) دیکھیے فضل الباری: ۱/۳۶۱-۳۶۲۔

ہیں انہیں عزیمت کہا جاتا ہے اور جو اعمال بندوں کے اعذار کا لحاظ رکھ کر مقرر کیے گئے ہیں انھیں رخصت کہا جاتا ہے اور دونوں کا تعلق دین سے ہے۔

اب ان دونوں کے دین سے ہونے کی وجہ سے تقاضائے عبدیت یہ ہے کہ دونوں پر عمل کیا جائے اور دونوں کے لیے مواقع جدا جدا ہیں، جس طرح ہر موقع پر رخصت کا متلاشی رہنا بے دینی ہے اسی طرح ہر موقع پر تمنائے عزیمت بھی تجاوز عن الحد ہے، اگر صرف رخصت کی تلاش رہے تو بے عملی کے اس رجحان سے دین کی عظمت ہی مفقود ہوجائے گی اور دین پھر دین نہیں رہے گا بلکہ خواہشات کا مجموعہ بن کر رہ جائے گا، اور ہر موقع پر عزیمت ہی کا رجحان ہو تو یہ دین کے ساتھ ایک ایسی زور آزمائی ہے جس میں شکست اپنی ہی ہوگی نتیجہ یہ کہ دین میں صرف رخصتیں چھانٹنا یا انسانی اعذار کو نظر انداز کرکے صرف عزائم کی تلاش میں رہنا یہ دونوں رجحان غلط ہیں ایک نامرادی کی نشان دہی کرتا ہے اور دوسرا ناکامی کی، عبدیت دونوں کی متقاضی ہے لہذا عزیمت کی حالت میں عزیمت پر عمل کیا جائے اور رخصت کے مواقع پر رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے (۲۴)۔

فَسَدِّدُوا

"میانہ روی اختیار کرو" سداد "بفتح السین" بین بین راستہ اختیار کرنے اور متوسط درجہ کو کہتے ہیں۔

وَقَارِبُوا

"قریب قریب لگے رہو" یعنی اکمل کا حصول مشکل ہو تو ساتھ ساتھ چلے چلو ہر موقعہ پر مستقیم رہنا انسان کے اختیار کی بات نہیں اس لیے یہ دوسری صورت ارشاد فرمادی کہ اگر تم میں اکمل پر عمل کی طاقت نہ ہو تو اس سے کم اور اس سے قریب کو اختیار کرو، تمھاری پہلی کوشش یہی ہونی چاہیے کہ طریق اعتدال پر قائم رہو لیکن چونکہ ہر موقع پر استقامت کا قائم رکھنا مشکل ہے اس لیے "سَدِّدُوا" کے بعد "قَارِبُوا" فرمایا یعنی لگے لگے اور صراط مستقیم کے قریب قریب چلو۔

وَأَبْشِرُوا

"بشارت حاصل کرو" یعنی تمھارے لیے تھوڑے عمل میں بھی بشارت ہے حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ

(۲۴) دیکھیے فضل الباری: ۱/۳۶۲۔

علیہ نے لکھا ہے کہ ایک قطرہ مسلسل مدتوں تک پتھر پر گرتا رہے تو اس میں سوراخ ڈال دیتا ہے لیکن زیادہ پانی ایک دم گرایا جائے تو کچھ اثر نہ ہوگا اسی طرح مداومت ذکر قلب کو چھید دیتی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے تقلیل عبادت کا حکم تکثیر کے لیے دیا ہے، یعنی قلیل مداومت کے ساتھ ہوگا تو مجموعہ بہت ہوجائے گا اور کثیر پر مداومت نہ ہوسکے گی اس لیے مجموعی طور پر وہ کم رہے گا، جو دکاندار کم نفع لیتا ہے اس کو زیادہ نفع ہوتا ہے اور جو زائد نفع لیتا ہے وہ قائم نہیں رہتا اس لیے بالآخر نفع میں کمی ہوجاتی ہے، اسی طرح عبادت ہے کہ اس کو اتنا کرو کہ نبھا سکو پھر یہ بشارت استقامت میں منحصر نہیں بلکہ اگر اس کے قریب قریب بھی رہے تو اس بشارت کا مستحق ہوگا کیونکہ یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ "الشیٔ اذا قارب الشیٔ یاخذ حکمہ" یعنی شئ اپنے قریب شئ کا حکم لے لیتی ہے اور یہاں "ابشروا" کا تعلق عمل تسدید اور عمل تقریب دونوں سے ہے (۲۵)۔

واستعینوا بالغدوۃ والروحۃ وشیٔ من الدلجۃ

صبح و شام اور آخر شب کے اوقات نشاط و رغبت درحقیقت قبولیت کے اوقات ہیں ان میں جو عبادت ہوتی ہے اس میں دلجمعی اور سکون ہوتا ہے اور قرآن حکیم سے استعانت بالاوقات والاعمال دونوں ثابت ہیں جیسا کہ ارشاد گرامی ہے:

"واصبر نفسک مع الذین یدعون ربھم بالغداۃ والعشی یریدون وجھہ" (۲۶) تو اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ رکھ جو صبح و شام اپنے پروردگار کو اس کی رضاجوئی کے لیے پکارتے ہیں۔

اور دوسرے مقام میں ارشاد ہے "واستعینوا بالصبر والصلاۃ" (۲۷) صبر و صلوۃ سے مدد حاصل کرو حدیث شریف کے مذکورہ بالا جملے میں بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ ان اوقات میں عبادت کی گئی تو استعانت بالاوقات اور استعانت بالاعمال دونوں سے معمور ہونے کی سعادت مل جائے گی۔

اور یہاں استعانت کا مفہوم یہ ہے کہ ان اوقات میں اللہ تعالی کی خصوصی توجہات ہوتی ہیں اب جن لوگوں پر دینی زندگی اور اس کے اعمال دشوار گزرتے ہیں ان کو نزول رحمت کے اوقات بتادیے گئے ہیں کہ ان اوقات میں اگر طاعات و عبادات کا اہتمام کرلو گے تو تمھارے لیے زندگی کے دوسرے اوقات میں طاعات و عبادات اور دینی زندگی سے متعلق دوسرے امور سہل و آسان کردیے جائیں گے۔

---

(۲۵) دیکھیے فضل الباری: ۱/۴۶۳۔

(۲۶) سورۃ الکہف/۲۸۔

(۲۷) سورۃ البقرۃ/۴۵۔

﴿وعنه﴾ أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ قَاعِداً قَالَ إِنْ صَلَّى قَائِماً فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّى قَاعِداً فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّى نَائِماً فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۸)۔

اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو کھڑے ہونے کی طاقت رکھنے کے باوجود نفل نماز بیٹھ کر پڑھتا ہے ؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بہتر تو وہی ہے جو کھڑے ہوکر نماز پڑھے لیکن جو شخص نماز بیٹھ کر پڑھے گا تو اسے کھڑے ہوکر نماز پڑھنے والے کی بہ نسبت نصف ثواب ملے گا اور جو شخص لیٹ کر نفل نماز پڑھے گا اس کو بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی بنسبت آدھا ثواب ملے گا۔

محل اشکال

یہ حدیث شراح حدیث کے لیے محل اشکال ہے کیونکہ اگر اس کو مریض پر حمل کیا جائے خواہ مفترض ہو یا متنفل اس کے لیے قاعداً اور مضطجعاً نماز پڑھنا جائز ہے لیکن اس کے اجر میں تنصیف نہیں بلکہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے اور اگر اس کو غیر معذور تندرست پر حمل کیا جائے تو مفترض قادر علی القیام کے لیے قاعداً اور مضطجعاً نماز پڑھنا ہی جائز نہیں پھر "مَن صلّٰی قاعداً" اور "مَنْ صَلّٰی نائماً" کا کیا مطلب ہے ؟

اور متنفل قادر علی القیام کے لیے اگرچہ "قاعداً" نفل پڑھنا جائز ہے لیکن "مضطجعاً" لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لیے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں لہذا غیر معذور متنفل کے حق میں "من صلی نائماً" کیسے درست ہوسکتا ہے ؟۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث اس معذور مفترض پر محمول ہے جس کے لیے قیام اور قعود ناممکن تو نہیں لیکن مشقت کا باعث ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لیے قعود یا اضطجاع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے ، لہذا یہاں نصف اجر سے مراد یہ نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ مشقت و دقت اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا

(۲۸) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۰، ابواب تقصیر الصلاۃ، باب صلاۃ القاعد، والترمذی: ۱/۸۵، ابواب الصلاۃ، باب ماجاء ان صلاۃ القاعد علی النصف من صلاۃ القائم۔

رخصت پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا گویا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دوگنے ثواب کا مستحق ہوگا جبکہ رخصت کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا جو اس کی عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے (۲۹)۔

ابن بطال فرماتے ہیں "مَنْ صَلّٰی نائماً فلہ نصفُ اَجرِ القَاعِدِ" راوی کا وہم ہے (۳۰)۔

علامہ خطابی فرماتے ہیں (۳۱) کسی اہل علم نے نفل کو لیٹ کر پڑھنے کی جہاں تک مجھ کو یاد ہے اجازت نہیں دی جیسا کہ بیٹھ کر پڑھنے کی اجازت دی ہے پس اگر یہ الفاظ حقیقۃً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں اور راوی نے قاعد کی نماز پر قیاس کرکے یا مریض کی نماز کا اعتبار کرتے ہوئے حدیث میں زائد نہیں کررہے ہیں تو حدیث دلالت کرتی ہے کہ بیٹھ کر پڑھنے پر قادر آدمی کو لیٹ کر نفل پڑھنا جائز ہے لیکن نائما کا لفظ صرف اسی حدیث میں ہے اور کسی روایت میں نہیں ہے۔ مگر حسن بصری، بعض شوافع اور ایک قول میں مالکیہ جس طرح قادر کو قاعدا نفل پڑھنے کی اجازت ہے اسی طرح لیٹ کر پڑھنے کی بھی اجازت دیتے ہیں (۳۲)

باب الوتر

اس باب میں چند ابحاث ہیں:

پہلی بحث تو یہ ہے کہ صلوۃ اللیل اور صلوۃ الوتر دو الگ الگ نمازیں ہیں، چنانچہ حضرات محدثین کرام نے اپنی اپنی کتابوں میں دو الگ الگ باب قائم کیے ہیں، صلوۃ الوتر کا جدا اور صلوۃ اللیل کا جدا، اور یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الگ الگ ہیں۔

اور پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتروں کے متعلق واجب اور حق کا لفظ فرمایا ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث میں آرہا ہے، جبکہ صلوۃ اللیل کے متعلق یہ تاکیدی الفاظ نہیں، محض ترغیب دلائی ہے۔

(۲۹) دیکھیے فیض الباری: ۲/۴۰۲۔ باب صلاۃ القاعد۔

(۳۰) دیکھیے شرح صحیح البخاری لابن بطال: ۳/۱۰۲ باب صلاۃ القاعد۔

(۳۱) دیکھیے معالم السنن: ۱/۲۲۵ کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ القاعد۔

(۳۲) دیکھیے معارف مدنیۃ: ۷/۴۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وتروں کی قضاء کا حکم دیا ہے، جیسے کہ اسی باب کی احادیث میں ہے اور صلوۃ اللیل کی قضاء کا حکم نہیں دیا، البتہ توسعاً و تغلیباً صلاۃ اللیل بشمول صلاۃ الوتر سب پر صلاۃ الوتر کا اطلاق ہوا ہے کیونکہ اہم جزء اس میں صلاۃ الوتر ہی ہے جیسا کہ ترمذی میں آیا ہے "فَنَسَبْتُ صَلوٰةَ اللَّيْلِ إِلَى الْوِتْرِ" (۱)۔

دوسری بحث صلاۃ الوتر کے وجوب کے بارے میں ہے اور یہ مشہور اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک واجب اور ائمہ ثلثہ رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک سنت ہے، حضرات صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے؛ چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وَقَالَا سُنَّةٌ لِظُهُوْرِ آثَارِ السُّنَنِ فِيْهِ حَيْثُ لَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ وَلَا يُؤَذَّنُ لَهُ" (۲) یعنی ان حضرات نے صلوۃ الوتر کو سنت کہا ہے کیونکہ وتر میں سنت کے آثار ظاہر ہیں، چنانچہ وتر کے منکر کو کافر نہیں قرار دیا جاتا اور نہ وتر کے لیے مستقل اذان ہوتی ہے جو کہ سنتوں کی علامات میں سے ہے۔

دلائل حنفیہ

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال متعدد احادیث سے ہے:

❶ مسند احمد میں حضرت ابو ایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے، جس میں ارشاد ہے "الْوِتْرُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ" (۳)۔

❷ اسی باب کے فصل ثانی میں حضرت خارجہ بن حذافہ کی حدیث ہے، جس میں یہ الفاظ وارد ہیں "إِنَّ اللّٰهَ أَمَدَّكُمْ بِصَلوٰةٍ هِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ، الْوِتْرِ جَعَلَهُ اللّٰهُ لَكُمْ فِيْمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ"۔

اس حدیث سے استدلال ایک تو اس طریقے سے ہے کہ اس میں وتر کے بارے میں فرمایا ہے "أَمَدَّكُمْ" جس کے معنی اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے ہیں اور بعض روایات میں "زَادَكُمْ" کے الفاظ بھی آئے ہیں، یعنی وتر کی نماز پہلی فرض نمازوں پر زائد کی گئی ہے اور مسلّمہ اصول میں سے ہے کہ جو چیز دوسری پر اضافہ اور زائد کی جائے وہ مزید علیہ کی جنس سے ہوتی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ جیسے فرض نمازیں لازمی ہیں

(۱) دیکھیے سنن ترمذی: ۱۰۳/۱ باب ماجاء فی الوتر بسبع۔
(۲) دیکھیے الهدایة: ۱۴۴/۱ باب صلاة الوتر۔
(۳) الحدیث اخرجہ ابوداود الطیالسی فی مسندہ: ص/۸۱ رقم الحدیث (۵۹۳)۔

اسی طرح وتر بھی لازمی ہے گویا کہ لزوم میں دونوں شریک ہیں اور یہی واجب کی علامت ہے کیونکہ عمل کے اعتبار سے فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

دوسرے یہ کہ اس حدیث میں زیادتی اور اضافہ کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی گئی ہے، اگر وتر محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تعالی کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی جیسے کہ سنن ابن ماجہ کی حدیث میں ارشاد ہے "کَتَبَ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ صِیَامَہٗ وَسَنَنْتُ لَکُمْ قِیَامَہٗ" (۴) اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کی اضافت اور نسبت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی ہے۔

تیسرے یہ کہ زیادتی اس چیز میں متصور ہوتی ہے جس کی کوئی حد اور عدد متعین ہو اور واجبات کا عدد چونکہ پہلے ہی سے متعین ہے اس لیے زیادتی واجبات ہی میں متصور ہوسکتی ہے، نوافل میں زیادتی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ان کی کوئی حد اور انتہاء مقرر نہیں ہے۔

❷ فصل ثانی میں حضرت ابو ایوبؓ کی روایت ہے "قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَلْوِتْرُ حَقٌّ عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ"۔

چنانچہ امیر یمانی رحمۃ اللہ علیہ سبل السلام میں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں "ھُوَ دَلِیْلٌ لِمَنْ قَالَ بِوُجُوْبِ الْوِتْرِ" (۵)۔

بعض حضرات نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، امیر یمانی نے سبل السلام میں یہ جواب دیا ہے: قُلْتُ وَلَہٗ حُکْمُ الرَّفْعِ اِذْ لَا مَسْرَحَ لِلْاِجْتِہَادِ فِیْہِ اَیْ فِی الْمَقَادِیْرِ وَالْحَدِیْثُ دَلِیْلٌ عَلٰی اِیْجَابِ الْوِتْرِ وَیَدُلُّ عَلَیْہِ اَیْضًا حَدِیْثُ اَبِیْ ہُرَیْرَۃَ عِنْدَ اَحْمَدَ "مَنْ لَمْ یُوْتِرْ فَلَیْسَ مِنَّا" (۶)۔

❸ فصل ثانی ہی میں حضرت زید بن اسلم کی روایت ہے "مَنْ نَامَ عَنْ وِتْرِہٖ فَلْیُصَلِّ اِذَا اَصْبَحَ" اور

❺ فصل ثالث میں حضرت ابو سعیدؓ کی روایت ہے "مَنْ نَامَ عَنِ الْوِتْرِ اَوْ نَسِیَہٗ فَلْیُصَلِّ اِذَا ذَکَرَ اَوْ اِذَا اسْتَیْقَظَ" ان دونوں روایتوں میں صیغہ امر کے ساتھ وتر کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے اور وجوب قضاء فرع ہے وجوب اداء کی، اسی لیے واجبات میں قضاء کا حکم ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

❻ دار قطنی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں قضا وتر کی تصریح ہے "مَنْ فَاتَہُ الْوِتْرُ مِنَ اللَّیْلِ فَلْیَقْضِہٖ مِنَ الْغَدِ" (۷)۔

---

(۴) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ: ۱|۲۲۱ باب فی قیام شہر رمضان رقم الحدیث ۱۳۲۸۔

(۵) دیکھیے سبل السلام: ۲|۸ باب صلاۃ التطوع۔

(۶) دیکھیے سبل السلام: ۲|۸ باب صلاۃ التطوع۔

(۷) الحدیث اخرجہ الدار قطنی فی سننہ: ۲|۲۲ باب من نام عن وترہ او نسیہ۔

❽ فصل ثانی میں حضرت علی کرم اللہ وجھہ کی روایت ہے "فاوتروایااھل القرآن" اس روایت میں اور اس کے علاوہ اس باب کی دیگر متعدد روایات میں صیغہ امر فرمایا گیا ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ امر میں وجوب اصل ہے (۸) ۔

❾ فصل ثالث میں حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے "الوِترُ حَقٌّ فَمَنْ لَمْ یُوْتِرْ فَلَیْسَ مِنَّا" اس روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کے ترک پر نکیر فرمائی اور تاکید بھی کی، تین بار یہ جملہ ارشاد فرمایا، اس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وتر واجب ہے ، سنتوں میں ایسا معاملہ نہیں ہوتا۔

❿ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر "مواظبت من غیر ترک" فرمائی ہے ، یہاں تک کہ فوت ہونے کی صورت میں قضاء بھی کی، جیسا کہ "لیلۃ التعریس" کے واقعہ میں پیش آیا، چنانچہ علماء و فقہاء کا بھی وتر کی قضاء پر اجماع ہے اور یہ علامت وجوب ہے ، سنت کے لیے نہ تو قضاء ہے اور نہ مواظبت من غیر ترک ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اور ان کا جواب

ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت ضمام بن ثعلبہ کی روایت ، جس میں ارشاد ہے "خَمْسُ صَلَوٰتٍ فِی الْیَوْمِ وَاللَّیْلَۃِ" پھر جب انھوں نے سوال کیا "ھَلْ عَلَیَّ غَیْرُھَا" تو ان کے جواب میں آپ نے فرمایا "لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ" چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کتاب الام میں فرماتے ہیں (۹) "فَفَرَائِضُ الصَّلٰوۃِ خَمْسٌ وَمَاسِوَاھَا تَطَوُّعٌ" اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "یُسْتَفَادُ مِنْ ھٰذَا الْحَدِیْثِ أَنَّہُ لَا یَجِبُ شَیْءٌ مِنَ الصَّلَوَاتِ فِی کُلِّ یَوْمٍ وَلَیْلَۃٍ غَیْرَ خَمْسٍ خِلَافًا لِمَنْ أَوْجَبَ الْوِتْرَ" (۱۰)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ واقعہ وتر کے وجوب سے پہلے کا ہے ، یعنی ابتداء میں صرف پانچ نمازیں فرض تھیں اور کوئی نماز لازمی نہیں تھی ، البتہ وتر بعد میں واجب ہوگیا جیساکہ دیگر روایات سے بالتفصیل معلوم ہوا۔

یا یہ کہ وتر مستقل نماز نہیں ، بلکہ عشاء کے تابع ہے اور پانچ نمازوں سے الگ نہیں ، بلکہ ان میں داخل ہے ، اس لیے اس کو الگ شمار نہیں کیا گیا، اسی طرح "صلاۃ العید" بھی واجب ہے لیکن چونکہ وہ

---

(۸) دیکھیے المرقاۃ: ۱۶۸\۳ ۔

(۹) دیکھیے کتاب الام للامام ابی عبداللہ محمد بن ادریس الشافعی: ۶۸\۱ باب اصل فرض الصلاۃ۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری: ۱۰۷/۱ کتاب الایمان ،باب الزکاۃ من الاسلام۔

یومیہ نہیں بلکہ سال میں اس کا موقع آتا ہے، اس لیے اس پر بھی یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ صلاۃ العید بھی پانچ نمازوں میں سے نہیں، لہذا وہ بھی لازم نہیں (۱۱)۔

اور الزامی جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث کے ظاہری الفاظ کے پیش نظر احناف پر عدم وجوب وتر کا سوال وارد ہوتا ہے، اسی طرح اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے حضرات شوافع پر صدقہ فطر کی عدم فرضیت کا سوال بھی وارد ہوتا ہے، کیونکہ زکوۃ کے بارے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لاالآن تطوّع"۔ حالانکہ ان حضرات کے نزدیک صدقہ فطر فرض ہے! تو جو جواب اور مخلص وہ صدقہ فطر کی فرضیت کا اختیار کریں گے وہ ہماری طرف سے وتر کا سمجھیں (۱۲)۔

دوسری دلیل حضرت معاذ بن جبل کی روایت ہے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن کا عامل بنا کر بھیجا تو دیگر ہدایات کے ساتھ ایک ہدایت یہ بھی کی "فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوٰتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ" (۱۳) اگر وتر واجب ہوتا تو الگ ذکر فرماتے، حالانکہ وتر کا ذکر نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اوقات صلاۃ کا ذکر ہے، جس کا قرینہ خود اس حدیث میں ہے "فی یوم ولیلة" اور وتر کا وقت الگ نہیں، عشاء والا ہی ہے، لہذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ عشاء کی نماز میں تبعاً داخل ہے۔

یہ جواب ان تمام روایات کا بھی ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے (۱۴)۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرض راحلہ سے اتر کر پڑھتے تھے اور وتر راحلہ پر جبکہ راحلہ پر فرائض نہیں بلکہ نوافل پڑھے جاتے ہیں، لہذا یہ عدم وجوب کی دلیل ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے دو جواب دیے ہیں۔

ایک یہ کہ یہ وتر کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے، وتر کی تاکید اور وجوب کے بعد راحلہ پر پڑھنا منسوخ ہوگیا ہے (۱۵)۔

دوسرے یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نوافل راحلہ پر پڑھتے تھے اور جب وتر کی باری آتی تھی تو اتر کر زمین پر پڑھتے تھے اور فرماتے تھے "إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُ ذٰلِكَ" چونکہ

(۱۱) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۸۶/۱۔۸۷۔

(۱۲) دیکھیے فتح الملہم: ۱۷۵/۱۔

(۱۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۹۶/۱ کتاب الزکوۃ، باب لاتؤخذ کرائم اموال الناس۔

(۱۴) دیکھیے خزائن السنن: ۱۵۸/۲۔

(۱۵) دیکھیے شرح معانی الآثار للطحاوی: ۲۰۹/۱۔

حضرت ابن عمر کا یہ واقعہ وفات نبوی کے بعد کا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر راحلہ سے اتر کر پڑھتے تھے۔

یہ تھی وتر کے وجوب کے متعلق تفصیل... لیکن درحقیقت عمل کے اعتبار سے یہ نزاع اور اختلاف، اختلاف لفظی اور صوری کے قریب ہے، چنانچہ اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وتر کا ترک جائز نہیں اور اس کا تارک گنہگار ہے، اس کی شہادت مقبول نہیں اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر نہ تو سنن اور نوافل کی طرح ہے جن کے ترک سے نہ گناہ لازم ہوتا ہے نہ شہادت مردود ہوتی ہے اور نہ قضاء لازم ہوتی ہے اور نہ ہی فرض کی طرح ہے جس کے منکر کو کافر قرار دیا جاتا ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ فرض اور سنت کے درمیان مرتبہ ہے جو کہ "فوقَ السّنۃِ دُوْنَ الفرضِ" ہے اور اس کا نام واجب ہے اور وتر اسی مرتبہ میں ہے، اس لیے وتر کو واجب کہا ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان چونکہ کوئی مرتبہ نہیں، اس لیے وہ حضرات اس مرتبہ کے عمل کو جو دلیل قطعی الثبوت، قطعی الدلالۃ سے ثابت نہ ہو، لیکن اس کی تاکید زیادہ آئی ہو... آکد السنن قرار دیتے ہیں اور اس کا کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب مرتبہ فرض سے دلیل کے ظنی ہونے کی وجہ سے کم ہے کیونکہ واجب دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے خواہ ظنی الثبوت ہو یا ظنی الدلالۃ (۱۶)۔

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنٰى مَثْنٰى فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمُ الصُّبْحَ صَلّٰى رَكْعَةً وَاحِدَةً تُوْتِرُ لَهُ مَا قَدْ صَلّٰى مُتَّفَقٌ (۱۸)۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رات کی نماز دو دو رکعت ہے اور جب کسی کو صبح ہونے کا اندیشہ ہونے لگے تو ایک رکعت پڑھ لے، یہ پہلی پڑھی ہوئی نماز کو

(۱۶) بحوالہ مذکورہ ۱۱۲۰۸ باب الوتر۔

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ۵۹۱۱ مسالۃ اثبات مرتبۃ الواجب، وکذا المعارف: ۱۷۲۱۱۷۱۱۳۔

(۱۸) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۱۳۵۱۱ ۔ ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر، ومسلم فی صحیحہ: ۱۱ ۵۱۶۱ صلاۃ المسافرین، باب صلاۃ اللیل مثنی مثنی، والوتر رکعۃ من آخر اللیل رقم الحدیث ۷۴۹۔

طاق کردے گی۔

رکعات وتر

تیسری بحث وتر کی رکعات کی تعداد کے بارے میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعتیں ہیں اور یہ مستقل نماز ہے، صلاۃ اللیل کے تابع نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک وتر صلاۃ اللیل کے تابع ہے، چنانچہ یہ حضرات وتر کے وجوب کے بھی قائل نہیں۔ اس لیے ان حضرات کے نزدیک وتر کا اطلاق ایک سے لے کر گیارہ رکعات تک پر ہوتا ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت حنفیہ کے مطابق مروی ہے اور ایک روایت شافعیہ کے موافق منقول ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی تین رکعات کے قائل ہیں، ایک رکعت کے قائل نہیں (۱۹)۔ البتہ تین رکعتوں میں وصل کے قائل نہیں بلکہ فصل کے قائل ہیں، کہ دو رکعتیں الگ سلام کے ساتھ ہوں اور ایک رکعت الگ، چنانچہ موطا میں خود وتر کی تین رکعات ہونے پر تصریح فرماتے ہیں "مالکٌ عَن ابن شِھاب اَنّ سَعدَ بنَ ابی وَقّاصٍ کانَ یُوتِرُ بعدَ العَتَمَۃِ بواحِدۃٍ قالَ مالکٌ ولَیسَ عَلیٰ ھٰذا العَمَلُ عِندَنا ولٰکِنْ اَدنیٰ الوِترِ ثَلاثٌ" (۲۰)۔

حنفیہ کے دلائل

۱۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی روایت ہے (۲۱) جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے متعلق پوچھا گیا ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں "مَاکَانَ رَسولُ اللّٰہِ صَلّیٰ اللّٰہُ علیہِ وَسَلّمَ یَزیدُ فی رَمَضانَ ولا فی غَیرِہٖ عَلیٰ اِحدیٰ عشرۃَ رکعۃً یُصَلّی اَربعاً فلاتَسألْ عن حُسنِھِنّ وطُولِھِنّ ثُمّ یُصَلّی اَربعاً فلاتسألْ عن حسنِھِنّ وطُولِھِنّ ثمّ یُصَلّی ثَلَاثًا" اس روایت میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد پڑھنے کے بعد تین رکعتیں وتر کی ادا فرماتے تھے۔

۲۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے "بَابُ مَاجَاءَ فیما یَقرأُ فی الوِترِ" ہی کے تحت عبدالعزیز بن جریج

(۱۹) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۲۱۸/۴ ـ ۲۲۰ باب ماجاء فی الوتر بثلاث۔

(۲۰) اخرجہ الامام مالک فی موطائہ: ۱۲۵/۱ رقم الحدیث ۲۱ باب الامر بالوتر۔

(۲۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۴/۱ باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل ومسلم فی صحیحہ: ۲۵۴/۱ باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

کی روایت نقل کی ہے (۲۲) اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے اور اس میں ارشاد ہے۔
"قَالَتْ كَانَ يَقْرَأُ فِى الأُولىٰ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ وفى الثَّانِيَةِ بِقُلْ يَاأَيُّهَا الكَافِرُوْنَ وفى الثَّالِثَةِ بِقُلْ هُوَاللّٰهُ أَحَدٌ وَالمُعَوِّذَتَيْنِ" چنانچہ اس روایت میں رکعت اولی، ثانیہ اور ثالثہ کی تصریح کی ہے۔
۳۔ دار قطنی میں حضرت ابن مسعود کی حدیث ہے "وِترُ اللَّيْلِ ثَلَاثٌ كَوِتْرِ النَّهَارِ صَلَاةِ المَغْرِبِ" (۲۳)

۴۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوالعالیہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت نقل کی ہے، فرماتے ہیں "عَلَّمَنَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الوِترَ مِثْلُ صَلَاةِ المَغْرِبِ، وَهٰذَا وِترُ اللَّيْلِ وَهٰذَا وِترُ النَّهَارِ" (۲۴)

۵۔ نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں "الوِترُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ" (۲۵)
یہ تینوں روایتیں بھی اس بات پر نص ہیں کہ وتر تین رکعات ہیں۔
۶۔ فصل ثالث میں حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کی حدیث ہے "كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوتِرُ بِثَلَاثٍ يَقْرَأُ فِيهِنَّ بِتِسْعِ سُوَرٍ مِنَ المُفَصَّلِ يَقْرَأُ فِى كُلِّ رَكْعَةٍ بِثَلَاثِ سُوَرٍ آخِرُهُنَّ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ"۔
۷۔ مصنف ابن شیبۃ میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو رات کے وقت دفن کیا "ثُمَّ دَخَلَ المَسْجِدَ فَأَوْتَرَ بِثَلَاثٍ" (۲۶) اور جامع المسانید میں حضرت عمر کا فرمان ہے "إِنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ قَالَ مَا أُحِبُّ أَنِّى تَرَكْتُ الوِترَ بِثَلَاثٍ وَإِنَّ لِى حُمْرَ النَّعَمِ" (۲۷)۔
۸۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۲۸) "أَجْمَعَ المُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ الوِترَ بِثَلَاثٍ لَا يُسَلِّمُ إِلَّا فِى آخِرِهِنَّ" یعنی حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ وتر تین رکعات ہیں ایک سلام کے ساتھ۔
۹۔ امام نسائی نے "باب کیف الوتر بثلاث" ترجمہ قائم کیا ہے اور روایت نقل کی ہے "عَنْ ذُرَارَةَ

(۲۲) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/۶۰۔
(۲۳) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۲۸/۲۔ الوتر ثلاث کثلاث المغرب۔
(۲۴) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲۰۲/۱ کتاب الصلاۃ باب الوتر۔
(۲۵) نفس المرجع۔
(۲۶) الاثر اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ: ۲۹۳/۲ کتاب الصلاۃ، من کان یوتر بثلاث او اکثر۔
(۲۷) جامع المسانید: ۳۱۷/۱۔
(۲۸) دیکھیے نصب الرایۃ: ۱۲۲/۲۔

بن اوفی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یسلم فی رکعتی الوتر"۔(۲۹)

۱۰۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت صدیقہ کی ایک روایت نقل کی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث لا یسلم الا فی آخرہ"۔(۳۰)

۱۱۔ امام طحاوی نے فقہاء مدینہ سبعہ، سعید بن مسیب، عروۃ بن الزبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمن، خارجہ بن زید، عبیداللہ بن عبداللہ، سلیمان بن یسار کا اجتماعی فتوی بسند صحیح نقل کیا ہے "إن الوتر ثلث لا یسلم الا فی آخرھن" ۔ (۳۱)

۱۲۔ حافظ ابن عبدالبر نے التمہید شرح موطا امام مالک میں روایت نقل کی ہے "عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن البتیراء ان یصلی الرجل رکعۃ واحدۃ یوتر بہا۔" (۳۲) علامہ عینی نے شرح طحاوی میں اس روایت کے رجال پر فرداً فرداً کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ صرف ایک راوی عثمان بن محمد بن عثمان کے اندر صرف عقیلی نے جرح کی ہے اور "الغالب علی حدیثہ الوھم" کہا ہے، لیکن دوسرے کسی محدث نے ان پر جرح نہیں کی اس لیے اس سے استدلال درست ہوگا، چنانچہ محققین نے دعوی کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے "إیتار برکعۃ واحدۃ فقط" ثابت نہیں "قال ابن الصلاح لم یثبت منہ صلی اللہ علیہ وسلم الاقتصار علی واحدۃ ولا نعلم فی روایات الوتر مع کثرتہا انہ صلی اللہ علیہ وسلم أوتر بواحدۃ فحسب" (۳۳) ۔

حافظ ابن حجر نے ابن الصلاح کے اس دعوے پر اعتراض کیا ہے کہ دارقطنی میں روایت ہے (۳۴) "عن القاسم بن محمد عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أن النبی ﷺ أوتر برکعۃ" لہذا ابن الصلاح کا انکار درست نہیں، مگر حافظ صاحب کا یہ اعتراض صحیح نہیں، چونکہ دارقطنی کی یہ روایت دراصل اختصار ہے بخاری شریف کی اس روایت کا جس کو امام بخاری نے "باب کیف صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکم کان یصلی باللیل" میں "عن القاسم بن محمد عن عائشۃ" نقل کیا ہے اور اصل روایت میں ایتار برکعۃ واحدۃ فقط مذکور نہیں (۳۵)

---

(۲۹) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱/۲۴۸ کتاب الصلاۃ، باب کیف الوتر بثلاث۔

(۳۰) الحدیث اخرجہ الحاکم فی المستدرک علی الصحیحین: ۱/۳۰۴ کتاب الوتر۔

(۳۱) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱/۲۰۴ کتاب الصلاۃ، باب الوتر۔

(۳۲) التمہید لابن عبدالبر: ۱۳/۲۵۴۔

(۳۳) دیکھیے معارف السنن: ۴/۲۱۵۔۲۱۶۔

(۳۴) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۲/۳۴ باب مایقرأ فی رکعات الوتر والقنوت فیہ۔

(۳۵) الحدیث اخرجہ البخاری ص/۲۲۳ کتاب التہجد رقم الحدیث (۱۱۴۰)۔

حضرات شوافع زیر بحث حدیث کے علاوہ تمام ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ایک رکعت کا ذکر آیا ہے، جیسے "یُوْتِرُ منها بركعةٍ، أَوْتَرَ بركعةٍ واحدةٍ" اسی طرح فصل اول کی دوسری روایت "الوِتْرُ ركعةٌ مِنْ آخِرِ اللَّيلِ۔"

اس کے علاوہ سنن دارقطنی کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "لاتُوتِرُوا بِثلاثٍ، أَوْتِرُوا بخمسٍ أَوْ سَبْعٍ ولاتُشَبِّهُوا بِصَلاةِ المَغْرِبِ" (۳۶) چنانچہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تین رکعات وتر پڑھنا مکروہ ہے۔

جن روایات میں ایک رکعت کا ذکر ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات مرفوعہ صحیحہ کثیرہ سے یہ ثابت ہے کہ وتر تین رکعات ہیں اور مستقل طور پر ایک رکعت کا اثبات نہ کسی قوی حدیث سے ہے اور نہ ضعیف حدیث سے، جیسا کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۳۷) "ولایُوْجَدُ مع الخَصْمِ حَدِیْثٌ یَدُلُّ علیٰ ثُبُوتِ ركعةٍ مُفْرَدَةٍ فی حدیثٍ صَحِیْحٍ ولا ضَعِیْفٍ۔" لہذا جن روایات میں ایک رکعت کا ذکر ہے وہ مجمل اور محتمل ہیں، ان میں تاویل کرنا ضروری ہے تاکہ احادیث میں تطبیق ہو اور وہ یہ کہ ایک رکعت سے نماز وتر تب بنے گی جب پہلی دو رکعتوں سے ایک رکعت مل جائے، جیسا کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۳۸) "مُنْضَمَّةٌ بِشَفْعٍ قبلها جَمْعاً بین الأحادیثِ فإِنَّ الشَّفْعَ یُوتِرُها" گویا کہ ان روایات سے ایک رکعت کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس ایک رکعت کے ملنے سے پہلی دو رکعتیں وتر ہوجائیں گی۔

امام طحاوی اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہما نے بھی یہی تاویل ذکر کی ہے کہ حدیث میں یہ احتمال ہے کہ رکعۃ واحدۃ سے مستقل رکعت واحدۃ مراد نہ ہو، بلکہ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مراد ہو۔ گویا کہ شفع مقدم ایک رکعت کے ذریعہ سے وتر ہوجائے گا (۳۹)۔

دارقطنی کی روایت کا مطلب

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ صلاۃ اللیل چھوڑ کر صرف تین رکعات وتر اختیار نہ کرو بلکہ وتر کے ساتھ صلاۃ اللیل کا بھی کچھ حصہ ملاؤ، گویا کہ اس میں صلاۃ اللیل کی ترغیب وتشویق ہے نہ یہ کہ تین رکعات

(۳۶) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۲\۲۵ لاتشبھوا الوتر بصلاۃ المغرب۔
(۳۷) دیکھیے المرقاۃ: ۳\۱۶۰۔
(۳۸) دیکھیے المرقاۃ: ۳\۱۶۱۔
(۳۹) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲\۱۹۱ باب الوتر۔ وفتح الباری ۲\۴۸۱ کتاب الوتر باب ماجاء فی الوتر۔

وتر پڑھنے کی ممانعت! اس لیے کہ وہ تو بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ رکعۃ واحدۃ سے ممانعت آئی ہے، چنانچہ ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "إِنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نَهَی عَنِ الْبُتَیْرَاءِ أَنْ یُصَلِّيَ الرَّجُلُ رکعةً واحدةً یُوْتِرُ بِها" (۴۰) اس روایت میں تصریح ہے کہ صرف ایک رکعت پڑھنا مکروہ ہے، شافعیہ میں سے قاضی ابوالطیب شافعی کا مسلک بھی یہی ہے کہ رکعۃ واحدۃ مکروہ ہے (۴۱)۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلک حنفی کی ترجیح کے لیے ایک قوی دلیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وتر تین رکعتیں ہیں اور تین رکعتیں وتر پڑھنا بالاتفاق جائز ہے جبکہ تین رکعتوں سے کم اور زیادہ پڑھنا متفق علیہ نہیں، بلکہ مختلف فیہ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ متفق علیہ مختلف فیہ سے راجح ہوتا ہے، نیز تعامل سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اور مسئلہ کے حل کے لیے صرف روایات کافی نہیں بلکہ مسئلہ کا دارومدار تعامل پر ہے اور وہ حنفیہ کا مؤید ہے اور خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کریمہ بھی تین رکعات پڑھنے کی رہی ہے (۴۲)۔

البتہ جن روایات میں پانچ، سات، نو، گیارہ، تیرہ وغیرہ رکعات کا ذکر آیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں وتر کا اطلاق پوری صلاۃ اللیل پر ہوا ہے، جیسا کہ امام اسحق رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے معلوم ہوتا ہے، جس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے، اس طریقے سے تمام روایات میں تین رکعات وتر کی ہیں باقی صلاۃ اللیل (تہجد) کی نماز ہے (۴۳)۔

ایک تشہد اور ایک سلام کے ساتھ پانچ رکعت پڑھنے کا حکم

✲ وعن ✲ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً يُوتِرُ مِنْ ذٰلِكَ بِخَمْسٍ لَا يَجْلِسُ فِي شَيْءٍ إِلَّا فِي آخِرِهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴۴)۔

اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعت

---

(۴۰) التمہید لابن عبدالبر: ۱۲/ ۲۵۴۔

(۴۱) دیکھیے العرف الشذی علی جامع الترمذی: ۱\۱۰۲۔باب ماجاء فی فضل الوتر۔

(۴۲) دیکھیے معارف السنن: ۴\۲۲۲۔۲۲۳باب ماجاء فی الوتر بثلاث۔

(۴۳) دیکھیے جامع ترمذی: ۱\۱۰۴باب ماجاء فی الوتر بسبع۔

(۴۴) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱\۱۵۴ کتاب التہجد، باب کیف صلاۃ اللیل ومسلم فی صحیحہ: ۱\۵۰۸ صلاۃ المسافرین، باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم رقم الحدیث ۱۲۴۔

پڑھتے تھے، جن میں سے پانچ رکعتوں میں وتر پڑھتے اور ان میں سوائے آخری رکعت کے کسی میں بھی نہیں بیٹھتے تھے۔

اس حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعتیں ایک تشہد اور ایک سلام کے ساتھ اس طرح پڑھتے تھے کہ کسی ایک رکعت میں بھی نہ تو تشہد کے لیے بیٹھتے تھے اور نہ سلام پھیرتے تھے، بلکہ آخری رکعت میں تشہد کے لیے بیٹھتے اور سلام پھیرتے تھے۔ گویا کہ پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک ہی قاعدہ کے ساتھ ہوتی تھیں، حالانکہ یہ فضل بن عباس کی روایت کے خلاف ہے جس میں تصریح ہے "والصَّلوٰۃُ مثنیٰ مثنیٰ تَشَہَّدُ فی کلِّ رکعتَیْن" (٤٥) کہ نماز کی ہر دو رکعتوں میں قعدہ اور تشہد ہونا چاہیے۔

حنفیہ کے مسلک پر یہ اشکال بھی وارد ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانچ رکعتوں کو وتر کہا گیا ہے۔

اس اشکال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

❶ بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان پانچ رکعتوں میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی بھی شامل ہیں اور "لایجلس" سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعا و ذکر کے لیے ہو، نفس قعود کی نفی نہیں یعنی جلسہ فراغ اور جلسہ استراحت بالکل آخر میں ہوتا تھا، وتر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ذکر و دعا کے لیے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ وتر کے بعد نفلوں سے فارغ ہوکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم جلسہ فراغ اختیار فرماتے تھے۔ اس صورت میں استثناء منقطع ہوگا چونکہ یہ جلوس نماز سے خارج ہے۔

❷ علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل کھڑے ہوکر ادا فرماتے تھے اور وتر کے بعد دو رکعتوں میں قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ اختیار فرماتے تھے۔ اس صورت میں استثناء متصل ہوگا، یہاں جلوس نماز میں مراد ہے (٤٦)۔

❸ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں جلسہ تشہد کی نفی نہیں بلکہ جلسہ سلام کی نفی ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے "صَلّٰی سَبْعاً أَوْ خَمْساً أَوْتَرَ بِهِنَّ لَمْ يُسَلِّمْ إِلَّا فِي آخِرِهِنَّ" (٤٧) یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھرتے تھے، لیکن یہ توجیہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق نہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر کی تین رکعتیں دو نفلوں کے ساتھ ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں، حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

---

(٤٥) الحدیث اخرجه الترمذی فی جامعه: ٢/٢٢٥ باب فی التخشع فی الصلاۃ رقم الحدیث ٣٨٥۔

(٤٦) دیکھیے فتح الملہم: ٢/٢٩١ باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(٤٧) ابوداؤد: ٢/٣٥ کتاب الصلاۃ، باب فی صلوۃ اللیل رقم الحدیث ١٣٥٦۔

❹ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہاں خاص جلوس کی نفی ہے یعنی وہ جلوس جس میں سلام نہ پایا جائے اور فی آخرھا سے مراد رکعت اخیرہ سے ماقبل والی رکعت مراد ہے یعنی لایَجْلِسُ جُلوساًلاَیُسَلِّمُ فیہ اِلاّ فی آخرھا اَی فی ماقبل آخِرِھَا ۔

❺ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ دو رکعت پر جلسہ نہ ہونے کی روایت، دیگر احادیث قویہ کثیرہ سے منسوخ ہے ، ابتدا میں یہ جائز تھا بعد میں منسوخ ہوگیا، اسی طرح ایک رکعت وتر بھی منسوخ ہے ۔

❻ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہے ، اس کا قرینہ وہ روایت ہے جس میں آپ کا ایک صبح تک تمام نماز میں ایک ہی آیت "اِنْ تُعَذِّبْھُمْ فَاِنَّھُمْ عِبَادُکَ (الأیہ)" (۴۸) پڑھنا منقول ہے ، قیام میں بھی، رکوع میں بھی، سجدے میں بھی، دعا میں بھی، حالانکہ امت کے لیے بالاتفاق یہ ناجائز ہے کہ فاتحہ اور تشہد چھوڑ دیں یا رکوع وسجود میں قراءت کریں ، اس سے معلوم ہوا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، امت کے لیے یہ جائز نہیں ، بلکہ اس کے لیے قولی روایات پر عمل کا حکم ہے (۴۹) ۔

زیر بحث حدیث کے بعد حضرت سعد بن ھشام کی روایت پر بھی یہی اشکال ہوتا ہے ، جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعتوں میں قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو، نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سائل کے سوال کا تعلق صلاۃ الوتر سے تھا نہ کہ صلاۃ اللیل سے ! اس لیے حضرت عائشہ صدیقہ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس وسلام کو تو ذکر کیا لیکن وتر سے پہلے کے جلسات و سلام کو نظرانداز کردیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ وتر کی دوسری رکعت پر صرف جلوس اور تیسری رکعت پر جلوس سلام کے ساتھ ہوتا تھا، کیونکہ نو رکعتوں میں آٹھویں رکعت وتر کی دوسری رکعت اور نویں رکعت وتر کی تیسری ہوجاتی ہے ۔

اور چونکہ سوال وتر سے متعلق تھا نہ کہ صلاۃ اللیل سے ، اس لیے جواب کو سوال کے مطابق کرنے کے لیے صرف وتر کے بارے میں بتایا اور صلاۃ اللیل کے باقی جلسات وسلام سے بحث نہیں کی۔

البتہ پوری صلاۃ اللیل پر وتر کا اطلاق اس مناسبت سے کیا گیا کہ وتر بھی اس میں داخل ہے (۵۰)۔

خلاصہ یہ کہ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا اصل میں یہ بتانا چاہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتیں سلام کے بغیر ادا فرماتے تھے جیسا کہ سنن نسائی میں حضرت سعد بن ھشام ہی کی روایت ہے

(۴۸) ابن ماجہ: ۱/۴۲۹ کتاب اقامۃ الصلوۃ والسنۃ فیھا باب ماجاء فی القراءۃ فی صلوۃ اللیل رقم الحدیث ۱۳۵۰ ۔

(۴۹) دیکھیے معارف مدینۃ: ۴/۱۸ ۔

(۵۰) دیکھیے عمدۃ القاری: ۷/۱۸ قبیل باب ساعات الوتر ۔

"اِنَّ عائشۃَ حَدَّثَتْہ اَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ لَایُسَلِّمُ فِی رَکْعَتَیِ الْوِتْرِ" (۵۱)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت مسلک حنفی کے عین مطابق ہے کہ رکعات وتر میں فصل بالسلام نہیں۔ (۴۳)

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ المحلّٰی میں فرماتے ہیں کہ وتر تین رکعات ہیں۔ دوسری رکعت کے بعد سلام کے بغیر صرف قعدہ ہوگا اور تیسری رکعت کے بعد قعدہ کے ساتھ سلام بھی ہوگا جیسا کہ مغرب کی نماز ہے اور یہی حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ (۴۴)

اور اس پر دلیل کے طور پر علامہ ابن حزم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اسی حدیث کو ذکر کیا ہے جس میں نو رکعات کا ذکر آیا ہے۔

اس کے علاوہ مسلّمہ اصول سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے چنانچہ ضابطہ یہی ہے کہ ہر دو رکعتوں کے بعد تشہد اور جلوس ہو جیسا کہ فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں گزر چکا، نیز حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت بھی صحیح مسلم میں ہے۔ "کانَ رسولَ اللّٰہ صلَّی اللّٰہَ علیہ وسلَّم یقولَ فی کلِّ رکعتین التَّحِیۃ" (۴۵) اس روایت سے خوب واضح ہوتا ہے کہ ہر دو رکعتوں کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جلوس اور تشہد فرماتے تھے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۵۱) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱|۲۴۸ کتاب قیام اللیل باب کیف الوتر بثلاث۔

(۴۳) ینظر عمدۃ القاری: ۷ / ۸ قبیل باب ساعات الوتر۔

(۴۴) ینظر المحلی بالآثار: ۲ / ۸۹ کتاب الصلاۃ مسألۃ ۲۹۰ الوتر ثلاث رکعات۔

(۴۵) الحدیث اخرجہ مسلم فی باب مایجمع صفۃ الصلاۃ: ۱ / ۱۹۴۔

باب القنوت

الفصل الاول

﴿عن﴾ أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع فربما قال إذا قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد اللهم أنج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة اللهم أشدد وطأتك على مضر واجعلها سنين كسني يوسف يجهر بذلك وكان يقول في بعض صلاته اللهم العن فلانا وفلانا لأحياء من العرب حتى أنزل الله تعالى ليس لك من الأمر شيء الآية متفق عليه (۱)۔

حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی کو بددعا دیتے یا کسی کے لیے دعا کرتے تو رکوع کے بعد دعاء قنوت پڑھتے تھے، چنانچہ بعض اوقات "سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ" کہنے کے بعد یہ دعا کرتے "اے اللہ ولید بن الولید، سلمۃ بن ھشام اور عیاش بن ابی ربیعہ کو نجات دے، اے اللہ قوم مضر پر تو اپنا سخت عذاب نازل کر اور اس عذاب کو ان پر قحط کی صورت میں مسلط کر، ایسا قحط جو حضرت یوسف علیہ السلام کے قحط کی مانند ہو (یعنی اس قحط کی طرح جو حضرت یوسف کے زمانہ میں مصری قوم پر آیا تھا) یہ دعا آپ صلی اللہ علیہ وسلم بآواز بلند کرتے تھے اور کسی نماز میں عرب کے بعض قبائل کے لیے اس طرح بددعا فرماتے "اَللّٰھُمَّ الْعَنْ فلاناً وفلاناً" پھر اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی "لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ الآیۃ" یعنی اس معاملہ میں آپ کا کچھ دخل نہیں۔

---

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۶۵۵/۲ فی تفسیر آل عمران، باب قولہ لیس لک من الامر شیء۔
ومسلم فی صحیحہ: ۱ / ۲۶۶ کتاب المساجد، باب استحباب القنوت فی جمیع الصلاۃ۔

لغت میں لفظ قنوت کے کئی معانی آتے ہیں۔
طاعت، سکوت، قیام فی الصلاۃ، طول القیام فی الصلاۃ، اسی طرح دعاء کو بھی قنوت کہتے ہیں۔
بظاہر یہاں وہ دعاء مخصوص مراد ہے، جس کو فقہاء کی اصطلاح میں قنوت کہتے ہیں (۲)۔
"قنوت" کے سلسلے میں تین مسائل مشہور ہیں۔

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دعائے قنوت وتر میں قبل الرکوع پڑھنی چاہیے۔ امام مالک، امام اسحق، عبداللہ بن المبارک اور متعدد صحابہ کرام سے بھی یہی مذہب منقول ہے۔
جبکہ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک رکوع کے بعد قنوت مسنون ہے، بعض صحابہ و تابعین سے بھی یہی منقول ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمل چونکہ اس میں مختلف ہے یعنی قبل الرکوع اور بعد الرکوع دونوں طرح منقول ہے، اس لیے یہ اختلاف اختلاف مباح کے قبیل سے ہے (۳)۔
ان حضرات کا استدلال ایک تو سوید بن غفلہ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے "سَمِعْتُ أَبَابَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالىٰ عَنْهُمْ يَقُوْلُوْنَ قَنَتَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ آخِرِ الْوِتْرِ" (۴)۔
اور آخر وتر تب ہوگا جب کہ رکوع کے بعد ہو۔
صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب ایک چیز نصف سے زائد ہوجائے تو وہ آخر شمار ہوتی ہے، لہذا جب قنوت تیسری رکعت میں پڑھے گا اگرچہ رکوع سے پہلے ہو تب بھی وہ آخر شمار ہوگا، آخر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ رکوع کے بعد ہو (۵)۔
دوسرے حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں تصریح ہے "عَلَّمَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَاتٍ أَقُوْلُهُنَّ فِي الْوِتْرِ إِذَا رَفَعْتُ رَأْسِيْ وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا السُّجُوْدُ" (٦)۔

---

(۲) دیکھیے المرقاۃ: ۱۷۸/۳۔ والتعلیق: ۱۰۱/۲۔
(۳) دیکھیے معارف السنن: ۲۴۲۔ ۲۴۳ باب فی القنوت فی الوتر۔
(۴) الروایۃ اخرجہا الدارقطنی فی سننہ: ۳۲/۲ باب مایقرا فی رکعات الوتر والقنوت فیہ۔
(۵) دیکھیے الہدایۃ: ۱۴۵/۱ باب صلاۃ الوتر۔
(۶) الاثر اخرجہ الزیلعی فی نصب الرایۃ: ۱۲۲/۲۔ الاحادیث فی قنوت الوتر۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے "أَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ یُوْتِرُ فَیَقْنُتُ قَبْلَ الرُّکُوْعِ" (٧) چنانچہ اس روایت میں قبل الرکوع کی تصریح ہے۔

دوسرے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَنَتَ فِی الْوِتْرِ قَبْلَ الرُّکُوْعِ" ۔ (٨)

اسی طرح طبرانی نے "اوسط" میں حضرت ابن عمر سے روایت نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ یُوتِرُ بِثَلٰثٍ یَجْعَلُ الْقُنُوْتَ قَبْلَ الرُّکُوْعِ" ۔ (٩)

شیخ ابن الہمام تمام احادیث بمعہ اسانید کے نقل کر کے فرماتے ہیں کہ ہر طریق یا صحیح اور یا حسن ہے اور اگر بعض میں غرابت یا تفرد بھی ہو تب بھی تمام روایات کے مل جانے سے قوت حاصل ہوجائے گی۔

مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اکثر صحابہ کرام کا عمل مسلک حنفی کے موافق ہے (١٠) ۔ مصنف ابی شیبہ کی روایت ہے "عَنْ ابْنِ مَسْعُوْدٍ أَنَّ أَصْحَابَ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانُوْا یَقْنُتُوْنَ فِی الْوِتْرِ قَبْلَ الرُّکُوْعِ" (١١)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ احادیث اور حضرات صحابہ کرام کے تعامل سے مسلک حنفی کی تائید ہوتی ہے اور جن روایات و آثار میں قنوت بعد الرکوع کا ذکر آیا ہے وہ تمام قنوت نازلہ پر محمول ہیں، جیسا کہ اس باب کی فصل اول میں حضرت عاصم الاحول کی متفق علیہ روایت ہے، حضرت عاصم فرماتے ہیں: میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع سے پہلے دعاء قنوت پڑھتے تھے یا بعد میں تو حضرت انس نے فرمایا "قبلہ" یعنی رکوع سے پہلے، آگے رکوع کے بعد والے قنوت کے بارے میں فرمایا کہ وہ قنوت نازلہ ہے جس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ رکوع کے بعد پڑھا ہے۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد اور ایک روایت کے مطابق امام شافعی اس کے قائل ہیں کہ وتروں میں سال بھر دعائے قنوت پڑھی جائے گی، حضرات صحابہ میں سے حضرت

(٧) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ: باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعدہ ص ٨٣ والنسائی فی سننہ: ١/٢٤٨ باب کیف الوتر بثلاث۔

(٨) الحدیث اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ: ٢/٣٠٢ فی القنوت قبل الرکوع او بعدہ۔

(٩) انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للھیثمی: ٢/١٣٨ باب القنوت۔

(١٠) دیکھیے مصنف ابن شیبۃ ٢/٣٠٢ فی القنوت قبل الرکوع او بعدہ۔

(١١) دیکھیے معارف السنن: ٤/٢٤١ - ٢٤٢۔

عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر اور دیگر متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مذہب منقول ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قنوت وتر صرف رمضان میں ہے۔

امام شافعی اور امام احمد ایک روایت کے مطابق صرف رمضان المبارک کے نصف اخیر میں قنوت وتر کے مسنون ہونے کے قائل ہیں (۱۲)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمر اور حضرت علی کے آثار سے ہے کہ یہ حضرات صرف رمضان المبارک کے نصف اخیر میں قنوت پڑھتے تھے (۱۳)۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ہے، جو باب الوتر کے فصل ثانی میں مذکور ہے "عَلَّمَنِیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَلِمَاتٍ أَقُوْلُھُنَّ فِیْ قُنُوْتِ الْوِتْرِ" اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں۔

نیز حضرت نخعی نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے تمام سال قنوت وتر کی روایت نقل کی ہے (۱۴)۔

مولانا ادریس کاندھلوی فرماتے ہیں کہ قنوت وتر کی احادیث مطلق ہیں ان میں رمضان وغیر رمضان کی تخصیص نہیں، چنانچہ "کَانَ یَقْنُتُ فِی الْوِتْرِ، قَنَتَ فِیْ وِتْرِہٖ، وَکَانَ یَقُوْلُ فِیْ وِتْرِہٖ" اور اس جیسی اور بھی روایات ہیں جن میں مطلق وتر کا ذکر آیا ہے اور وتر چونکہ رمضان المبارک اور نصف اخیر کے ساتھ مخصوص نہیں لہذا قنوت بھی رمضان اور نصف اخیر کے ساتھ مخصوص نہیں (۱۵)۔

تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ فجر کی نماز میں دائماً دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے یا نہیں؟ حضرات ائمہ کے اس میں مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فجر کی نماز میں قنوت نازلہ کے علاوہ دائماً قنوت پڑھنے کو مستحب قرار دیتے ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فجر کی نماز میں قنوت کے مسنون ہونے کے قائل ہیں۔

---

(۱۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۱۰۲۔

(۱۳) دیکھیے تفصیل آثار کے لیے مصنف ابن ابی شیبۃ: ۲/۳۰۵۔

(۱۴) دیکھیے مصنف ابن ابی شیبۃ: ۲/۳۰۶۔ ومجمع الزوائد ۲/۲۴۴ باب القنوت فی الوتر۔

(۱۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۱۰۲۔

جبکہ امام ابوحنیفہ، امام احمد، صاحبین اور حضرات صحابہ و تابعین میں سے ایک بہت بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا نہ سنت ہے اور نہ مستحب (۱۶)۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کے مسلک کو "أکثر أهل العِلْم" کا مذہب اور شافعیہ کے مذہب کو "بعض أهل العلم" کا مذہب قرار دیا ہے۔ شرح السنہ میں بھی مسلک حنفی کو "أکثر أهل العلم" کا مذہب قرار دیا گیا ہے۔ (*)

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابومالک اشجعی کی روایت سے ہے، جو اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے کہ انھوں نے اپنے والد محترم سے یہ معلوم کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھتے تھے یا نہیں؟ تو ان کے والد محترم نے جواب دیا کہ فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھنا بدعت ہے "أَیْ بُنَيَّ مُحْدَثٌ"۔

امام زہری اور حضرت سعید بن جبیر سے بھی یہی مروی ہے کہ صبح کی نماز میں قنوت پڑھنا بدعت ہے (۱۷)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابو مالک اشجعی کی حدیث مسلک حنفی کے لیے اس بات پر قوی دلیل ہے کہ خلفاء راشدین کے ہاں فجر کی نماز میں دعائے قنوت نہیں پڑھی جاتی تھی (۱۸)۔

دوسرے مسند بزار میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں "لَمْ یَقْنُتْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فِي الصُّبحِ إِلَّا شَهْرًا ثُمَّ تَرَکَهُ لَمْ یَقْنُتْ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ" (۱۹)۔

اس روایت سے یہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں ایک خاص مدت تک دعائے قنوت پڑھی ہے اور وہ بھی خاص مصیبت کی وجہ سے، لہذا یہ قنوت نازلہ ہے، عام اوقات میں فجر میں قنوت ثابت نہیں اور قنوت نازلہ کے ہم بھی منکر نہیں بلکہ جب بھی مسلمانوں پر کوئی مصیبت آجائے یا فتنہ میں مبتلا ہوں یا جنگ ہورہی ہو تو قنوت نازلہ فجر کی نماز میں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک بھی ثابت ہے۔

چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

---

(۱۶) دیکھیے معارف السنن: ۱۷/۴ باب فی القنوت فی الفجر۔

(*) دیکھیے جامع ترمذی: ۹۱/۱، ابواب الصلاۃ، باب فی ترک القنوت۔

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ۱۷/۴ باب فی القنوت فی الفجر۔

(۱۸) دیکھیے معارف السنن: ۱۸/۴۔ باب فی القنوت فی الفجر۔

(۱۹) الحدیث اخرجه الحافظ نور الدین الهیثمی فی کشف الاستار: ۲۶۸/۱ کتاب الصلاۃ، باب القنوت۔

"وَاِنْ نَزَلَ بِالْمُسْلِمِیْنَ نَازِلَةٌ قَنَتَ الْاِمَامُ فِیْ صَلٰوةِ الْجَهْرِ" کہ اگر مسلمانوں پر کوئی آفت آجائے تو جہری نماز میں قنوت نازلہ پڑھنی چاہیے ۔ اس کے بعد امام طحاوی کا قول نقل کرتے ہیں "اِنَّمَا لَا یَقْنُتُ عِنْدَنَا فِیْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ مِنْ غَیْرِ بَلِیَّةٍ فَاِنْ وَقَعَتْ فِتْنَةٌ اَوْ بَلِیَّةٌ فَلَا بَأْسَ بِهٖ" (۲۰) ۔

خلاصہ یہ کہ قنوت نازلہ کے ہم منکر نہیں بلکہ مصائب اور شدائد کے اوقات میں دائماً قنوت نازلہ پڑھنا مشروع ہے اور وہ فجر کی نماز کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ایک قول کے مطابق دیگر جہری نمازوں میں بھی مشروع ہے اور صحیح یہ ہے مصائب اور شدائد کے اوقات میں فجر میں قنوت نازلہ پڑھنا بالاتفاق ثابت ہے اور وتر میں اصلاً قنوت وتر ہی ماثور ومنقول ہے البتہ قنوت وتر کے ساتھ قنوت نازلہ ملانا بھی ثابت ہے (۲۱) ۔

اس کے علاوہ حضرت انس اور حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہما کی روایات میں بھی تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت نازلہ پڑھی ہے ۔ صاحب تنقیح ان دونوں حدیثوں کی سند کو صحیح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں : "وَهُمَا نَصٌّ فِیْ اَنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِالنَّازِلَةِ" یعنی یہ دونوں حدیثیں اس بارے میں نص ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قنوت آفت اور مصیبت کے ساتھ خاص ہے یعنی قنوت نازلہ ہے نہ کہ عام قنوت (۲۲) ۔

جن روایات میں فجر کی نماز میں قنوت پڑھنے کا ذکر آیا ہے ، وہ تمام روایات قنوت نازلہ پر محمول ہیں ، جیساکہ اس باب میں فصل اول کی پہلی اور دوسری روایت میں تصریح ہے ۔

شافعیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت سے ہے ، وہ فرماتے ہیں "مَازَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْنُتُ فِیْ صَلَاةِ الْغَدَاةِ حَتّٰى فَارَقَ الدُّنْيَا" ۔ (۲۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ خود حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت صحیحین میں اس کی معارض ہے ، چنانچہ اسی باب کی فصل اول میں حضرت انس کی روایت میں ایک مہینہ کی تقیید ہے (۲۴) ۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت سے یہ مراد نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھتے تھے بلکہ اس سے مراد طول القیام ہے جیساکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی کہ نماز میں طویل قیام فرماتے تھے (۲۵) ۔

دیکھیے فتاوی شامی: ۱/۴۹۶ باب الوتر والنوافل، مطلب فی القنوت للنازلۃ ۔

دیکھیے معارف السنن: ۴/۱۹ باب فی القنوت فی صلاۃ الفجر، واحسن الفتاوی: ۳/۴۵۲ باب الوتر والنوافل ۔

دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق: ۲/۱۰۲ ـ ۱۰۳ ۔

الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۲/۳۹ باب صفۃ القنوت وبیان موضعہ ۔

دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۴/۱۸ باب فی القنوت فی الوتر ۔ (۲۵) دیکھیے معارف السنن: ۴/۱۸ ۔

باب قیام شہر رمضان

قیام رمضان سے مراد "صلاۃ تراویح" ہے اور تراویح "ترویحۃ" کی جمع ہے جس کے معنی استراحت کے ہیں، چونکہ ہر چار رکعت کے بعد استراحت ہوتی تھی اس لیے اس نماز کو تراویح کہا گیا (۲۶)۔

تراویح کا حکم

جمہور فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تراویح سنت ہے، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إِعْلَمْ أَنَّ صَلَاةَ التَّرَاوِيحِ سُنَّةٌ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ وَهِيَ عِشْرُونَ رَكْعَةً" (۲۷) کہ تراویح کے سنت ہونے پر علماء کا اتفاق ہے اور وہ بیس رکعتیں ہیں۔

بلکہ سنت مؤکدہ ہے، چنانچہ حضرات فقہاء نے مؤکدہ کی تصریح کی ہے، جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

"التَّرَاوِيحُ سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ لِمُوَاظَبَةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِجْمَاعاً" (۲۸) یعنی تراویح خلفاء راشدین کی مواظبت کی وجہ سے مرد اور عورت دونوں کے لیے بالاجماع سنت مؤکدہ ہے۔

اور جامع الرموز میں ہے "وَسُنَنُ التَّرَاوِيحِ عَلَى الصَّحِيحِ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ جَمِيعاً سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ" (۲۹) بلکہ تراویح کے منکر کو گمراہ، مبتدع اور مردود الشہادۃ قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آٹھ رکعات تراویح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور بیس رکعات حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عمل ہے، لہذا آٹھ رکعات سنت اور باقی

---

(۲۶) دیکھیے فتاوی شامی: ۵۲۰/۱ مبحث صلاۃ التراویح۔

(۲۷) دیکھیے تفصیل کے لیے المجموع شرح المہذب: ۳۱/۴ کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ التطوع، من السنن الراتبۃ قیام رمضان۔

(۲۸) دیکھیے الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین: ۵۲۰/۱ مبحث صلاۃ التراویح۔

(۲۹) جامع الرموز: ۹۵/۱۔

مستحب ہیں "فَتَکُوْنَ الْعِشْرُوْنَ مُسْتَحَبًّا وَذٰلِکَ الْقَدْرُ مِنْهَا هُوَ السُّنَّةُ" ۔ (۳۰)

علامہ ابن الہمام کا یہ قول خلاف اجماع ہونے کے ساتھ ساتھ روایۃً و درایۃً ہر طرح سے باطل ہے ، روایۃً اس لیے کہ بیس رکعات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں (آگے یہ بحث آرہی ہے) اور درایۃً اس لیے کہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مواظبت کو سنت نہیں سمجھا حالانکہ محققین فقہاء اور اصولیین خلفاء راشدین کی مواظبت سے سنیت ثابت کرتے ہیں ، چنانچہ حافظ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : "سِیْرَةُ الْعمرین لَاشَکَّ فِیْ أَنَّ فِیْ فِعْلِهَا ثَوَابٌ وَفِیْ تَرْکِهَا عِقَابٌ لِأَنَّا أُمِرْنَا بِالْاِقْتِدَاءِ بِهِمَا" یعنی اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرات شیخین کے افعال کی اقتداء کرنے میں ثواب ہے اور ترک اقتداء میں عذاب ہے کیونکہ ہمیں ان حضرات کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اِقْتَدُوْا بِالَّذِیْنَ بَعْدِیْ أَبِیْ بَکْرٍ وَعُمَرَ" (۳۱) تو جب اقتداء مامور بہ ہے واجب بھی ہے اور واجب کا ترک کرنے والا عتاب کا مستحق ہوتا ہے (۳۲) ۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے کا معمول تو وہی تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھا، تنہا یا دو یا تین چار حضرات تراویح پڑھتے تھے لیکن حضرت عمر نے سب کو ایک جماعت کے ساتھ ۲۰ رکعات پڑھنے پر جمع کیا اور یہی عمل حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے زمانے میں اور اس کے بعد آج تک پوری دنیاء اسلام میں رائج ہے ۔ حرمین شریفین میں دنیا جہان کے مسلمان اس پر عمل پیرا ہیں ۔

خود حافظ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ تحریر الاصول میں لکھتے ہیں کہ حنفیہ نے عزیمت کی تقسیم تین اقسام کی طرف کی ہے : فرض جس کا لزوم یقینی اور قطعی ہو، واجب جس میں غلبہ ظن ہو اور سنت یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء راشدین سے مروی طریقہ "اَلطَّرِیْقَةُ الدِّیْنِیَّةُ مِنْهُ عَلَیْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَوِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ أَوْ بَعْضُهُمْ" ۔ (۳۳)

حدیث سے بھی اس کی تائید ملتی ہے ، چنانچہ حضرت العرباض بن ساریہ کی روایت میں ارشاد گرامی ہے : "عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الْمَهْدِیِّیْنَ تَمَسَّکُوْا بِهَا وَعَضُّوْا عَلَیْهَا بِالنَّوَاجِذِ" (۳۴) "علیکم" کا لفظ وضعاً لزوم پر دال ہے اور معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے ، لہذا سنۃ الخلفاء رضی اللہ عنہم بھی سنۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم جیسی ہی لازم ہے ، اس لیے دونوں میں سنیت اور استحباب کا فرق کرنا صحیح نہیں ،

---

(۳۰) دیکھیے فتح القدیر للعاجز الفقیر کمال الدین: ۱/۳۰۷ فصل فی قیام شهر رمضان۔

(۳۱) الحدیث اخرجه الترمذی فی جامعه: ۵/۶۰۹ کتاب المناقب رقم الحدیث: ۳۶۶۲۔

(۳۲) دیکھیے مجموعة الفتاوی: ۱/۲۱۵۔

(۳۳) بحوالہ بالا۔ (۳۴) الحدیث اخرجه الترمذی فی جامعه: ۲/۹۶۔ ابواب العلم باب الاخذ بالسنة۔

کیونکہ مندوب لازم نہیں ہوتا۔ پھر "عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ" بھی دونوں کے ساتھ لگتا ہے۔
علاوہ ازیں سنۃ الخلفاء کے استحباب کا قول کیا جائے تو خلفاء کی تخصیص بالذکر کی کوئی وجہ نہ رہے گی، کیونکہ جملہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنھم کی سنت پر عمل کرنا مستحب ہے، جیساکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے "فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِمَّا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ اِخْتِلَافِهِمْ فَهُوَ عِنْدِيْ عَلٰى هُدًى" (۳۵)۔
اسی لیے ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنۃ الخلفاء اور خصوصاً سنۃ الشیخین کے اتباع کی بنسبت دیگر صحابہ کرام کی سنت کے زیادہ تاکید فرمائی ہے۔
غرضیکہ اگر بیس رکعات تراویح حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو بھی خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنھم کی مواظبت موجب سنیت ہے، صحابی کا قول گویا خود آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود حضرات صحابہ کرام کی اقتداء و اتباع کا حکم فرمایا ہے۔

رکعات تراویح

رکعات تراویح کے متعلق جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ رضوان اللہ تعالیٰ علیھم اجمعین اس امر پر متفق ہیں کہ رکعات تراویح بیس ہیں۔
چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:
"وَأَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلٰى مَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ وَّعُمَرَ وَغَيْرِهِمَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِشْرِيْنَ رَكْعَةً وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيِّ" (۳۶)۔
"یعنی اکثر اہل علم بیس رکعات کے قائل ہیں، جیساکہ حضرت علی، حضرت عمر اور دیگر حضرات صحابہ رضی اللہ عنھم سے مروی ہے اور یہی سفیان ثوری، ابن المبارک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیھم کا قول ہے۔
امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں مختلف آثار حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھم اور دیگر حضرات سے نقل کیے ہیں جن میں بیس رکعتوں کی تصریح ہے (۳۷)۔
بلکہ حافظ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے "المغنی" میں متعدد آثار نقل کرکے بیس رکعات کے

(۳۵) دیکھیے مشکوۃ المصابیح: ۲/۵۵۴ باب مناقب الصحابۃ، الفصل الثالث۔
(۳۶) جامع ترمذی: ۱/۱۱۲۔
(۳۷) تفصیل کے لیے دیکھیے سنن بیہقی: ۲/۴۹۶ باب ماروی فی عدد رکعات القیام۔

مسئلہ کو اجماعی مسئلہ قرار دیا ہے (۳۸) ۔

حضرات ائمہ اربعہ بھی بیس رکعات پر متفق ہیں ، چنانچہ علامہ ابن رشد قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : فَاخْتَارَ مَالِكٌ فِيْ أَحَدِ قَوْلَيْهِ وَأَبُوْ حَنِيْفَةَ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَدَاوُدُ الْقِيَامَ بِعِشْرِيْنَ رَكْعَةً سِوَى الْوِتْرِ" ۔ (۳۹)

"امام مالک اپنے ایک قول کے مطابق ، امام ابوحنیفہ ، امام شافعی ، امام احمد اور امام داود ظاہری رحمۃ اللہ علیہم نے بیس رکعات تراویح کو اختیار کیا ہے اور تین رکعات وتر اس کے علاوہ " ۔

البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں اور منقول ہیں : ایک چھتیس اور ایک اکتالیس رکعات کی ، اور اکتالیس والی روایت میں تین رکعات وتر اور دو رکعتیں وتر کے بعد نفلوں کی شامل ہیں ، گویا کہ روایتیں دو ہوئیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی ۔ اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے چھتیس والی روایت کو راجح قرار دیا ہے (*) ۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اہل مدینہ کا عمل قرار دیا ہے اور ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات تراویح پڑھنے کا تھا اور ہر چار رکعات کے بعد ترویحہ کے دوران ایک طواف کیا کرتے تھے ۔ اہل مدینہ طواف تو نہیں کرسکتے تھے ، اس لیے وہ طواف کی جگہ ہر دو ترویحوں کے درمیان چار رکعتیں نفل الگ الگ پڑھ لیا کرتے تھے ، اس طرح ان کی تراویح میں سولہ رکعتیں زیادہ ہوگئیں گویا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح کل بیس تھیں (۴۰) ۔

خود علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بیس رکعات اکثر مسلمانوں کا عمل قرار دیا ہے ، چنانچہ فرماتے ہیں "وَهُوَ الَّذِيْ يَعْمَلُ بِهِ أَكْثَرُ الْمُسْلِمِيْنَ" (۴۱) ۔

اسی طرح علامہ نووی نے "المہذب" میں اور علامہ انور شاہ کشمیری نے "العرف الشذی" میں بیس رکعات جمہور صحابہ اور جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے (۴۲) ۔

---

(۳۸) دیکھیے المغنی: ۸۰۳/۱۔

(۳۹) دیکھیے بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد: ۲۱۰/۱۔ الباب الخامس فی قیام رمضان۔

(*) دیکھیے الجامع للترمذی: ۱۶۶/۱، ابواب الصوم، باب ماجاء فی قیام شہر رمضان۔

(۴۰) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ۳۳/۴ کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ التطوع، فرع فی مذاہب العلماء فی عدد رکعات التراویح۔

(۴۱) مجموع فتاوی شیخ الاسلام: ۲۷۲/۲۲ باب صفۃ الصلاۃ، قیام رمضان وصفتہ وعدد رکعاتہ۔

(۴۲) دیکھیے المہذب: ۳۲/۲، والعرف الشذی علی الترمذی: ۱۶۶/۱۔

غیر مقلدین کا اختلاف

غیر مقلدین اس سلسلے میں جمہور امت سے اختلاف کرتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تراویح کل آٹھ رکعات ہیں ان سے زیادہ ثابت نہیں اور مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی روایت:

صحیحین میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے: "مَاكَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيْدُ فِيْ رَمَضَانَ وَلَا فِيْ غَيْرِهٖ عَلٰى إِحْدٰى عَشْرَةَ رَكْعَةً" (۴۳) ان حضرات کا کہنا ہے کہ گیارہ رکعات میں آٹھ رکعتیں تراویح کی ہیں اور تین رکعتیں وتر کی۔

اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

❶ خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تیرہ رکعات کی روایت بسند صحیح موجود ہے "كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيْ بِاللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً" (۴۴) لہذا گیارہ رکعات کی روایت سے غیر مقلدین کا آٹھ رکعات میں تراویح کے انحصار اور اس سے زیادہ کے عدم ثبوت کا دعویٰ باطل ہوگیا، چنانچہ خود اہل حدیث عالم مولانا عبدالرحمن صاحب مبارک پوری "تحفة الاحوذی" میں فرماتے ہیں "إِنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ قَدْ يُصَلِّيْ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً سِوٰى رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ"۔ (۴۵)

❷ اس حدیث سے خود ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چار چار رکعات اور آخر میں ایک سلام سے تین رکعات وتر ادا فرماتے تھے، چنانچہ ارشاد ہے "يُصَلِّيْ أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُوْلِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّيْ أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُوْلِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّيْ ثَلَاثًا" حالانکہ غیر مقلدین کا عمل اس کے خلاف ہے، وہ تراویح دو دو رکعت پڑھتے ہیں اور وتر کی ایک ہی رکعت یا تین رکعتیں دو سلام سے پڑھتے ہیں، لہذا جو حدیث خود مستدل کے ہاں متروک العمل ہے اس سے استدلال صحیح نہیں۔

❸ درحقیقت یہ حدیث صلاۃ اللیل یعنی تہجد سے متعلق ہے، اس میں تراویح کا بیان نہیں، کیونکہ غیر رمضان کا لفظ اس میں صریح ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال ہی ایسی نماز سے متعلق تھا جو پورا سال پڑھی جاتی تھی۔ سوال میں خاص رمضان کے ذکر کی یہ وجہ ہے کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں زیادہ نماز پڑھتے تھے، سائل کو خیال ہوا

---

(۴۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۴۔

(۴۴) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۳ کتاب التہجد، باب کیف صلاۃ اللیل۔

(۴۵) تحفة الاحوذی: ۲/۳۔

کہ شاید رمضان میں تہجد کی رکعات بھی زیادہ پڑھتے ہوں اور یہی وجہ ہے کہ حضرات محدثین اس روایت کو تراویح کے باب میں نہیں بلکہ صلاۃ اللیل (تہجد) کے باب میں ذکر کرتے ہیں ۔

"بذل المجھود" میں حضرت شیخ فرماتے ہیں "لَاتَعَلُّقَ لَہٗ بِالتَّرَاوِیْحِ لَانَفْیاً وَلَا اِثْبَاتاً فَکَاَنَّہَا صَلَاۃٌ اُخْرٰی وَالْاِسْتِدْلَالُ بِھٰذَا الْحَدِیْثِ عَلٰی اَنَّ التَّرَاوِیْحَ ثَمَانَ رَکْعَاتٍ لَغْوٌ"۔ (۴۶) یعنی اس حدیث کا نماز تراویح کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ، نہ نفیاً اور نہ اثباتاً گویا کہ یہ کوئی اور نماز ہے اور اس حدیث سے آٹھ رکعات تراویح پر استدلال کرنا بالکل لغو ہے ۔

اور حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دھلوی فرماتے ہیں "درآن روایت کہ نفی زیادت میکنند ہمین است کہ آن روایت محمول بر نماز تہجد است کہ در رمضان وغیر رمضان یکسان بود، غالباً بعدد یازدہ رکعت مع الوتر میر سد" ۔ (۴۷) یعنی جس روایت میں گیارہ رکعات سے زیادت کی نفی ہوتی ہے وہ تہجد کی نماز پر محمول ہے ، جو رمضان وغیرہ رمضان میں برابر ہوتی ہے اور غالباً وتر کے ساتھ رکعات کی تعداد گیارہ تک پہنچی ہے ۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ کے سوال سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مراد صلاۃ اللیل ہے "فَقُلْتُ یَارَسُوْلَ اللّٰہِ اَتَنَامُ قَبْلَ اَنْ تُوْتِرَ" کیونکہ تراویح میں یہ بات بعید ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتر سے پہلے سوجاتے ہوں اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم انتظار میں بیٹھے رہتے ہوں ! اگر اسے تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کا علم مردوں کو زیادہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ مردوں کی صفیں پہلی ہوتی ہیں ، اس کے برعکس نماز تہجد گھر میں پڑھی جاتی ہے اور اس میں گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر سے قبل سوجاتے تھے ۔

دوسری روایت

حضرت جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی ہے "قَالَ صَلّٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ رَمَضَانَ لَیْلَۃً ثَمَانَ رَکْعَاتٍ وَالْوِتْرَ، فَلَمَّا کَانَ مِنَ الْقَابِلَۃِ اِجْتَمَعْنَا فِی الْمَسْجِدِ وَرَجَوْنَا اَنْ یَّخْرُجَ اِلَیْنَا فَلَمْ نَزَلْ فِیْہِ"۔ (۴۸)

اس حدیث سے اس لیے استدلال صحیح نہیں کہ اس میں دو راوی ضعیف ہیں ۔

❶ محمد بن حمید الرازی ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو "تقریب التہذیب" میں ضعیف قرار دیا ہے (۴۹) ۔

(۴۶) دیکھیے بذل المجھود فی حل ابی داود: ۱۰۵/۷ باب فی صلاۃ اللیل۔

(۴۷) دیکھیے فتاویٰ عزیزی: ۱۱۹/۱۔

(۴۸) دیکھیے قیام اللیل للامام ابن نصر المروزی ص: ۹۰۔

(۴۹) دیکھیے تقریب التہذیب: ص ۴۷۵ رقم الترجمۃ: ۵۸۳۴۔

❷ عیسیٰ بن جاریہ، حافظ ابن حجر نے "تہذیب التہذیب" (٥٠) میں اور حافظ ذہبی نے "میزان الاعتدال" میں جرح وتعدیل کے مسلّم امام یحییٰ بن معین سے اس کی تضعیف اور منکر الحدیث ہونا نقل کیا ہے، نیز امام ابوداود سے بھی عیسیٰ بن جاریہ کا منکر الحدیث اور متروک الحدیث ہونا منقول ہے (٥١)۔
اگرچہ امام ابوزرعہ نے ان کے بارے میں "لَابَأْسَ بِهٖ" فرمایا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، لیکن چونکہ پوری جماعت نے جرح کی ہے اور جرح بھی اس قدر شدید ہے کہ منکر الحدیث تک کہا ہے لہذا اس تعدیل پر جرح راجح ہے، جیساکہ اصول حدیث کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ تعدیل پر جرح مفسر کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ جارحین کی بھی ایک جماعت ہے اور وہ مسلّم امام ہیں۔

تیسری روایت

تیسری روایت بھی حضرت جابر کی ہے جس میں حضرت ابی بن کعب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے عمل سے آگاہ کیا "صَلَّيْتُ بِهِنَّ ثَمَانِيَ رَكْعَاتٍ ثُمَّ أَوْتَرْتُ" اس میں آٹھ رکعات کی تصریح ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر سکوت فرمایا گویا تقریر نبی علیہ الصلاۃ والسلام حاصل ہوگئی (*)۔
اس حدیث کی سند میں بھی عیسیٰ بن جاریہ ہے، اس لیے یہ بھی قابل قبول نہیں۔
دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالی عنہ نے امام بن کر بیس رکعتیں پڑھائیں، جیساکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان کا اثر منقول ہے۔ (٥٢) اگر ان کے نزدیک آٹھ رکعت ہی سنت ہوتیں اور زائد نہ ہوتیں تو وہ کبھی اس زائد پر عمر بھر عمل نہ کرتے۔

چوتھی روایت

چوتھی روایت حضرت سائب بن یزید کی ہے، جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے، فرماتے ہیں "أَمَرَ عُمَرُ أُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ وَتَمِيمًا الدَّارِيَّ أَنْ يَقُومَا لِلنَّاسِ فِي رَمَضَانَ بِإِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً" یہاں گیارہ رکعات میں آٹھ تراویح کی اور تین رکعات وتر کی ہیں۔

---

(٥٠) دیکھیے تہذیب التہذیب: ٨/٢٠٧ رقم الترجمۃ: ٣٨٢۔

(٥١) دیکھیے میزان الاعتدال: ٣/٣١٠ رقم الترجمۃ: ٦٥٥٥۔

(*) الحدیث اخرجہ الحافظ الہیثمی فی موارد الظمآن: ص/٢٣٠ کتاب الصیام باب فی قیام رمضان۔

(٥٢) الاثر اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ: ٢/٣٩٣ کم یصلی فی رمضان من رکعۃ۔

اس روایت کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ مضطرب المتن ہے، چنانچہ بعض طرق میں گیارہ بعض میں تیرہ اور بعض میں اکیس رکعتوں کا ذکر آیا ہے (۵۳)۔

دوسرے یہ کہ یہ روایت ان روایات کثیرہ صحیحہ کے خلاف ہے، جن میں اس بات کا ذکر آیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں بیس رکعات تراویح پڑھی جاتی تھیں اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی بیس ہی کا حکم دیتے تھے۔

تیسرے یہ کہ یہ روایت موطا کی ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے خود اس کو قابل عمل نہیں سمجھا اور آٹھ رکعات کے قائل نہ ہوئے بلکہ موطا ہی میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بیس رکعتیں نقل کی ہیں۔

اور اگر بالفرض اس روایت کو صحیح روایات کے برابر تسلیم بھی کرلیا جائے تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف آٹھ رکعات کی روایت پہنچی ہو اس لیے یہ حکم دیا، بعد میں بیس رکعات کی روایت معلوم ہوئی تو اس کا حکم نافذ فرمایا چنانچہ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ادوار میں بھی بیس رکعات پر عمل رہا۔

جمہور فرماتے ہیں کہ اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح پڑھی ہے بلکہ چند مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت بھی کرائی ہے، جیسا کہ اس باب کی فصل ثانی میں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس عذر کے پیش نظر کہ کہیں حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت سے امت پر تراویح فرض ہوکر مشقت کا سبب نہ بنے، آپ نے جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی، البتہ اس بات کی تصریح کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کتنی رکعات تراویح پڑھا کرتے تھے، کسی صحیح روایت مین نہیں، لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان المبارک میں بنسبت دیگر اوقات کے نماز کا زیادہ اہتمام فرماتے تھے اور زیادہ رکعات پڑھا کرتے تھے۔

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں تصریح ہے: "كَانَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ تَغَيَّرَ لَوْنُهُ وَكَثُرَتْ صَلَاتُهُ" (۵۴) اس حدیث میں "کثرت صلاتہ" کا لفظ اس بات پر بین دلیل ہے کہ رکعات میں زیادتی مراد ہے اگر طول قیام مراد ہوتا تو "طالت صلاتہ" ہوتا۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت ہے "كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

---

(۵۳) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۷/۴۳، باب التراویح۔

(۵۴) الحدیث اخرجہ السیوطی فی الدر المنثور: ۱/۱۸۵ تحت قولہ تعالیٰ شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن....

یَجْتَهِدُ فِیْ رَمَضَانَ مَالَا یَجْتَهِدُ فِیْ غَیْرِہٖ" (۵۵) اس روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رمضان میں عام اوقات کی بنسبت زیادہ رکعات ادا فرماتے تھے۔

اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان خود تحریر فرماتے ہیں "یُعْلَمُ مِنْ حَدِیْثِ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَجْتَهِدُ فِیْ رَمَضَانَ مَالَا یَجْتَهِدُ فِیْ غَیْرِہٖ اَنَّ عَدَدَھَا کَثِیْرٌ" (۵۶) یعنی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی رکعات کی تعداد زیادہ ہوتی تھی۔ خلاصہ یہ کہ روایات صحیحہ سے آٹھ رکعات پر زیادتی ثابت ہوتی ہے اور بیس رکعات کی تعیین اگر روایات مرفوعہ سے نہ بھی ہو لیکن حضرات خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے آثار کثیرہ سے ثابت ہے کہ ان حضرات نے بیس رکعات تراویح پڑھی ہیں۔ چنانچہ امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں اور علامہ نیموی نے آثار السنن میں متعدد آثار نقل کیے ہیں۔ بلکہ حضرات ائمہ نے بیس رکعات تراویح کو اجماعی مسئلہ قرار دیا ہے، چنانچہ امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیس رکعات تراویح پر امت کا عمل رہا ہے اور جو اس اتفاق کے بعد اختلاف کرے گا تو وہ خارق للاجماع ہوگا (۵۷)۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرات خلفاء اور صحابہ کا عمل یہی رہا ہے اور یہ پہلے بتایا جاچکا کہ خلفاء کے اتباع کو واجب قرار دیا گیا ہے، پس جو امر خلفاء کے عمل سے ثابت ہوگا وہ حکماً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہوگا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مامور بہ قرار پائے گا، پس اگر بیس رکعات تراویح کا ثبوت خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ بھی ہوتا تو بھی حکماً آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف سے ثابت ہوا۔

اس کے علاوہ حضرات محدثین کا یہ اصول ہے کہ غیر مدرک بالرای مسائل میں حضرات صحابہ کرام کے آثار موقوفہ روایات مرفوعہ کے درجہ میں ہیں، لہذا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو بیس رکعات باجماعت کو رواج دیا اور دوسرے حضرات صحابہ نے بھی اس کو قبول کیا اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ ان حضرات کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل ہوگا، کیونکہ بیس کے عدد کو مجموعی طور پر اپنانا غیر مدرک بالقیاس والرای مسئلہ ہے اپنی رائے اس میں نہیں چلاسکتے۔

البتہ حضرت فاروق کی طرف تراویح کی نسبت اس لیے ہوتی ہے کہ سب سے پہلے انھوں نے تراویح

(۵۵) والروایۃ بهذا اللفظ فی جامع الاصول: ۱۱۵/۶۔ الفصل الخامس فی قیام شهر رمضان۔

(۵۶) دیکھیے الانتقاد الرجیح: ص ۶۱۔

(۵۷) دیکھیے معارف السنن: ۵۴۶/۵ باب فی قیام شهر رمضان۔

کی جماعت کا اہتمام کرایا اور لوگوں کو اس پر جمع کیا (۵۸)۔

اس بات کی تصدیق حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں حضرت اسد ابن عمرو بن ابی یوسف نے ان سے تراویح کے متعلق اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عمل کے متعلق سوال کیا تو امام صاحب نے جواب دیا "التَّرَاوِیحُ سُنَّۃٌ مُؤَکَّدَۃٌ وَلَمْ یَتَخَرَّجْہُ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِہٖ وَلَمْ یَکُنْ فِیہِ مُبْتَدِعًا وَلَمْ یَأمُرْ بِہٖ إِلَّا عَنْ أَصْلٍ لَدَیْہِ وَعَھْدٍ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ"۔ (۵۹)

یعنی تراویح سنت موکدہ ہے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو انداز اختیار کیا ہے وہ اپنی رائے سے نہیں کیا، کیونکہ یہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ ہے لہذا اس میں حضرت عمر مبتدع نہیں بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے انھوں نے اس کو لیا ہے۔

چنانچہ روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں نماز میں کثرت فرماتے تھے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آٹھ رکعات جو عام معمول تھا، اس سے زیادہ پڑھتے تھے، بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ اور بیہقی میں تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں بیس رکعات کی تصریح ہے: "إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ یُصَلِّیْ فِیْ شَھْرِ رَمَضَانَ فِیْ غَیْرِ جَمَاعَۃٍ بِعِشْرِیْنَ رَکْعَۃً وَالْوِتْرَ" (۶۰)۔

اس روایت کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے لیکن امت کے تعامل اور پوری امت کے تلقی بالقبول کی وجہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

نماز تہجد اور تراویح میں فرق

غیرمقلدین حضرات نے تہجد اور تراویح کو ایک ہی نماز تصور کیا ہے، اس لیے آٹھ رکعات کی روایات سے آٹھ رکعات تراویح پر استدلال کرتے ہیں، حالانکہ نماز تہجد اور نماز تراویح دو الگ الگ نمازیں ہیں، دونوں میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

❶ تہجد کا حکم وحی متلو سے ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "یٰاَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ o قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا الآیۃ" (۶۱) دوسرے مقام پر ارشاد ہے: "فَتَھَجَّدْ بِہٖ نَافِلَۃً لَّکَ" (۶۲) اور تراویح کی مشروعیت وحی غیر متلو سے ہے،

---

(۵۸) والبسط فی المعارف: ۵/۵۴۷۔

(۵۹) دیکھیے البحر الرائق: ۲/۶۶ باب الوتر والنوافل۔

(۶۰) الحدیث اخرجہ البیہقی فی سننہ: ۲/۴۹۶ باب ماروی فی عدد رکمات القیام فی شہر رمضان۔

(۶۱) سورۃ المزمل/۱-۲۔

(۶۲) سورۃ بنی اسرائیل: /۷۹۔

چنانچہ ارشاد نبوی ہے "إِنَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى فَرَضَ صِيَامَ رَمَضَانَ عَلَيْكُمْ وَسَنَنْتُ لَكُمْ قِيَامَهُ" (۶۳) حدیث میں اس تقابل سے معلوم ہوا کہ حکم صوم وحی متلو سے ہے اور حکم تراویح وحی غیر متلو سے۔

❷ تہجد کا حکم مکہ مکرمہ میں ہوا ہے اور تراویح کا مدینہ منورہ میں۔

❸ سنن نسائی کبریٰ اور ابوداود میں ارشاد ہے: "قَدْ رَأَيْتُ الَّذِي صَنَعْتُمْ فَلَمْ يَمْنَعْنِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ إِلَّا أَنِّي خَشِيتُ أَنْ يُفْرَضَ عَلَيْكُمْ وَذٰلِكَ فِي رَمَضَانَ"۔ (۶۴)

ایک تو "فی رمضان" کی قید سے یہ روایت مقید ہے اور اس سے خود یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلاۃ تراویح مراد ہے، تہجد نہیں کیونکہ تہجد عام ہے رمضان کے ساتھ خاص نہیں۔

دوسرے یہ کہ جب صلوۃ تہجد کی فرضیت منسوخ ہو چکی تھی تو دوبارہ فرض ہونے کا کیا خوف تھا؟ معلوم ہوا کہ اس سے مراد صلاۃ تہجد کے علاوہ اور نماز مراد ہے اور وہ تراویح ہے اس لیے دونوں کو ایک نہیں کہا جاسکتا۔

❹ حدیث میں تراویح کا نام "قیام رمضان" اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تہجد سے الگ ہے، کیونکہ تہجد رمضان کے ساتھ خاص نہیں اور حضرات محدثین کے طریقہ کار سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ تہجد اور تراویح ہر ایک کا باب جدا رکھا ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں تراویح کے لیے قیام رمضان اور تہجد کے لیے صلوۃ اللیل کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

❺ تہجد کی متعین رکعات بالاتفاق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول وماثور ہیں یعنی وتر کے ساتھ سات، گیارہ اور تیرہ تک منقول ہیں جبکہ تراویح کا یہ حال نہیں۔

❻ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی منقول ہے کہ رات کے اول حصہ میں شاگردوں کے ساتھ باجماعت نماز پڑھتے تھے اور اس میں ایک ختم کرتے تھے اور سحری کے وقت اکیلے پڑھتے تھے۔

❼ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی تراویح اور تہجد الگ الگ نمازیں ہیں، چنانچہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب "مقنع" میں ہے (۶۵)۔

"ثُمَّ التَّرَاوِيحُ وَهِيَ عِشْرُونَ رَكْعَةً يَقُومُ بِهَا فِي رَمَضَانَ فِي جَمَاعَةٍ وَيُوتِرُ بَعْدَهَا فِي الْجَمَاعَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ تَهَجُّدٌ يُوتِرُ بَعْدَهُ"۔

"یعنی بیس رکعات تراویح رمضان میں باجماعت پڑھے اور اس کے بعد وتر باجماعت پڑھے، اگر تہجد بھی پڑھنا چاہے تو وتر تراویح کے بعد نہ پڑھے بلکہ تہجد کے بعد پڑھے"۔

---

(۶۳) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱/۳۰۷ ثواب من قام رمضان ایماناً و احتساباً۔

(۶۴) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ الکبریٰ: ۱/۴۱۰ قیام شہر رمضان رقم الحدیث ۱۲۹۷۔ وابوداود فی سننہ: ۲/۴۹ باب قیام شہر رمضان رقم الحدیث ۱۳۷۳۔ (۶۵) دیکھیے المقنع: ص ۱۸۴۔

الفصل الاول

﴿عن﴾ زيد بن ثابت أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى فِيهَا لَيَالِيَ حَتَّى اجْتَمَعَ عَلَيْهِ نَاسٌ ثُمَّ فَقَدُوا صَوْتَهُ لَيْلَةً وَظَنُّوا أَنَّهُ قَدْ نَامَ فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَتَنَحْنَحُ لِيَخْرُجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا زَالَ بِكُمُ الَّذِي رَأَيْتُ مِنْ صَنِيعِكُمْ حَتَّى خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ مَا قُمْتُمْ بِهِ فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ متفق عليه (۱)

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں بوریے کا ایک حجرہ بنایا اور کئی راتیں اس میں نماز پڑھی یہاں تک کہ (ایک روز زیادہ) لوگ جمع ہوگئے، لوگوں نے آپ کی کوئی آہٹ محسوس نہیں کی چنانچہ وہ یہ سمجھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سوگئے ہیں، بعض لوگوں نے کھنکارنا شروع کیا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لے آئیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارا کام جو میں دیکھ رہا ہوں برابر جاری ہے، لیکن مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ نماز تم پر فرض نہ ہوجائے، اور اگر یہ نماز تم پر فرض ہوجاتی تو تم اس کی ادائیگی سے قاصر رہتے، لہذا تم اپنے گھروں میں نماز پڑھ لیا کرو۔ کیونکہ انسان کی بہترین نماز وہی ہے جسے اس نے اپنے گھر میں پڑھا ہو، سوائے فرض نماز کے۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب الاذان باب صلاة اللیل رقم الحدیث: (۷۳۱) ص: ۱۳۶ ومسلم فی صحیحہ: ۵۳۹/۱ کتاب صلاة المسافرین وقصرها باب استحباب الصلاة النافلة فی بیتہ وجوازها فی المسجد رقم الحدیث: (۷۸۱)۔

اِتَّخَذَ حُجْرَۃً فِی الْمَسْجِدِ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی میں اعتکاف کے لیے بوریے کا ایک حجرہ سا بنالیا تھا، اسی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کی بابرکت اور مقدس ساعتوں میں عبادت خداوندی اور ذکر اللہ میں مشغول رہا کرتے تھے۔

چند راتوں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ سے باہر تشریف لاتے تھے اور فرائض و تراویح جماعت کے ساتھ پڑھاتے تھے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے شوق و حرص کو دیکھ شان رحمت کی بنا پر نماز تراویح پر مداومت ترک کردی کہ کہیں یہ نماز امت کے لیے فرض ہی قرار نہ دیدی جائے، جس سے امت تنگی و پریشانی میں مبتلا ہوجائے۔ (۲)

حدیث مذکور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک جماعت کا واقعہ مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب لوگوں کی کثرت و رغبت کو دیکھا تو ایک دفعہ فرض پڑھ کر اندر تشریف لے گئے اور حسب عادت تراویح کے لیے باہر تشریف نہیں لائے، لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی آہٹ محسوس نہیں کی اور یہ سمجھے کہ سو گئے ہیں، اس لیے کھنکارنا شروع کیا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوجائیں اور تراویح کے لیے باہر تشریف لے آئیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مَازَالَ بِکم الَّذی رأیت من صنیعکم"

تمھارا تراویح کے لیے اشتیاق میں نے برابر دیکھا۔

تراویح جماعت کے ساتھ پڑھنا سنت ہے

امام مالک، امام ابو یوسف اور بعض شوافع کے نزدیک نماز تراویح فرداً فرداً گھروں میں پڑھنا افضل ہے (۳)۔

اور ان حضرات کا استدلال ایک تو زیر بحث حدیث سے ہے، جس میں "فصلوا ایھا الناس فی بیوتکم" کی تصریح ہے۔

(۲) دیکھیے المرقاۃ: ۱۸۵/۳۔

(۳) دیکھیے معارف السنن: ۵/۵۵۶ بحث التراویح وکونہا مع الامام۔

دوسرے فصل اول ہی میں حضرت جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت ہے "إذا قضی أحدکم الصلاۃَ فی مَسجدہ فَلیجعل لِبیتہ نصیباً من صلاتہ فإنّ اللّٰہَ جاعلٌ فی بیتہ مِنْ صلاتہ خَیراً"۔
اس روایت میں بھی فرائض کے علاوہ باقی نمازوں کے بارے میں گھر میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت زید بن ثابتؓ ہی کی روایت ہے "صلاۃُ المرءِ فی بیتہ أفضلُ من صَلاتہ فی مَسجدی ھٰذا إلّا المَکتُوبَۃَ"۔ باوجود یہ کہ مسجد نبوی میں ایک نماز کا ثواب ہزار نمازوں کے ثواب کے برابر ہوتا ہے، لیکن مبالغہ اخفاء کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر میں نماز پڑھنے کو مسجد نبوی میں نماز پڑھنے سے افضل قرار دیا، اس لیے کہ گھر کی نماز ریاء و نمائش کے جذبہ سے بالکل پاک و صاف ہوتی ہے اور نوافل میں مقصود بھی اخفاء ہے کیونکہ نوافل کا مقصد قُربۃ إلی اللّٰہ اور رضاء خداوندی کے حصول کے لیے اخلاص کا مظاہر کرنا ہوتا ہے، جس کے لیے مناسب ہے کہ نمائش اور مخلوق کی نظر سے بالکل دور ہو جبکہ فرائض کا بنیادی مقصد دین کی مضبوطی اور شعائر اسلام کا اظہار ہے، اس واسطے فرائض میں مناسب یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے ادا کیے جائیں (۴) اور ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں تراویح افضلیت کی وجہ سے نہیں پڑھائی بلکہ بیان جواز کے لیے پڑھائی تھی اور جواز کے سب قائل ہیں اور یا اس لیے مسجد میں پڑھائی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود اعتکاف کی وجہ سے مسجد میں تشریف رکھتے تھے۔

جبکہ جمہور فقہاء امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام شافعی، اکثر شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک نماز تراویح مسجد ہی میں باجماعت پڑھنا افضل ہے (۵)۔
ان حضرات کا استدلال اس سے ہے کہ حضرات صحابہ کرام، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابی بن کعب، حضرت سوید بن غفلہ، حضرت زاذان، حضرت ابوالبختری وغیرھم رضی اللہ تعالی عنھم کا یہی عمل رہا ہے اور خود امیرالمؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ نے مسجد میں پڑھنے کا حکم دیا تھا اور اسی پر تمام صحابہ اور تمام مسلمانوں کا ہمیشہ عمل رہا ہے۔
نوافل کا گھر میں پڑھنا اگرچہ افضل ہے لیکن وہ نوافل جو شعار دین ہیں، ان کو ظاہر کرکے پڑھنا افضل ہے جیسے صلاۃ العید، صلاۃ الکسوف اور صلاۃ الاستسقاء ہے (٦)۔

---

(۴) دیکھیے الطیبی: ۳/۱۶۵۔
(۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۱۰۶ وکذا المعارف: ۵/۵۵۵-۵۵٦۔
(٦) دیکھیے لمعات التنقیح: ۴/۱۱٦۔ ومعارف السنن: ۵/۵۵۵۔

نماز تراویح بھی نماز عید کی طرح شعائر دین میں سے ہے، لہذا اس میں اخفاء افضل نہیں بلکہ اظہار افضل ہے چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"فقَال الشافعيُّ وَجمهورُ أصحابه وَأبو حنيفةَ وأحمدُ وبعضُ المالكيّةِ وَغيرُهم الأفضلُ صلوٰتها جماعةً كمَا فَعله عمرُ بن الخطّاب و الصحابةُ رضِيَ اللّٰهُ تعالىٰ عنهم و استَمَرَّ عَمَلُ المسلمينَ عليه لِأنَّهٗ من الشّعائِر الظاهرَةِ فأشبَهَ صلاةَ العِيْد" (۷)۔ اور پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بنفس نفیس چند دن تراویح کی جماعت کرائی اس کے بعد خاص عذر کی وجہ سے کہ کہیں امت پر تراویح فرض نہ ہوجائے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت ترک کردی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل منشاء جماعت کے ساتھ پڑھنا تھا اور اس کی تائید حضرت ثعلبہ بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں تراویح باجماعت پڑھنے والوں کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قَد أحسنُوا وَأصَابُوا" (۸) گویا تراویح کی جماعت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور تقریر دونوں سے ثابت ہے اور اسی پر امت کا تعامل بھی ہے

تراویح کی جماعت کو حضرت عمر کا بدعت کہنا

فصل ثالث میں حضرت عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت میں ارشاد ہے "قالَ عمرُ نِعمَتِ البِدْعَةُ هٰذِه" تراویح کی جماعت دیکھ کر حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے یہ فرمایا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے مقصود تراویح کی جماعت کی ترغیب دینا ہے، تراویح کی جماعت اگرچہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالی عنہ کے دور میں نہیں ہوتی تھی لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جماعت کرائی ہے اور پھر فرضیت کے خوف سے ترک کردی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے اس پر تنبیہ فرما کر اسے دائمی سنت قرار دیا "فلہٗ أجرُهَا وَأجرُ مَن عَمِل بها إلىٰ يوم القيٰمة" (۹) گویا کہ بدعت کا اطلاق صدیق اکبر کے دور خلافت کے اعتبار سے تھا ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ صرف تراویح باجماعت ثابت ہے بلکہ اس کے لیے تداعی اور اہتمام بھی ثابت ہے۔

علامہ بنوری فرماتے ہیں کہ بدعت سے مراد بدعت لغویہ ہے اور لغوی اعتبار سے بدعت اس لیے کہا

(۷) دیکھیے شرح النووی لصحیح مسلم: ۲۵۹/۱۔

(۸) الحدیث اخرجہ البیہقی فی السنن الکبری: ۴۹۵/۲۔ کتاب الصلوٰۃ باب من زعم انہا بالجماعۃ افضل لمن لایکون حافظا للقرآن۔

(۹) دیکھیے الطیبی: ۱۶۶/۳۔

ہے کہ دور اول میں تراویح کو انفرادی طور پر پڑھنے کی ترغیب دی جاتی تھی، خاص ہیئت کے ساتھ ایک امام کے پیچھے باجماعت نہیں پڑھی جاتی تھی۔

بدعت سے مراد بدعت شرعیہ نہیں، جو مذموم ہوتی ہے، کیونکہ احادیث قولیہ اور فعلیہ سے اس کا سنت ہونا صراحۃً ثابت ہے، خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کرائی ہے اور پھر خاص عذر کی وجہ سے جماعت ترک کردی ہے۔

اور نوفل بن ایاس کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد اس طرح نقل کیا ہے "لَئِن کانَتْ ھٰذِہِ البِدْعَۃُ لَنِعْمَتِ البدعَۃُ ھِیَ"۔

خلاصہ یہ کہ بدعت سے مراد بدعت شرعیہ مذمومہ نہیں جو قطعاً سنت کی ضد ہوتی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قولاً اور فعلاً صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوچکا ہے اور حضرت فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل بھی جمہور صحابہ کرام کے سامنے آیا ہے اور اسی سے اتفاق کیا گیا ہے (۱۰)۔

******

باب صلاۃ الضحی

اس باب میں چاشت کی نماز کی ترغیب دی گئی ہے لیکن فصل ثالث کے آخر میں حضرت ابو سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے:

"کانَ رسولُ اللہِ صَلّیَ اللّٰہُ علیہ وسلّم یُصَلِّی الضُّحیٰ حتّٰی نَقُولَ لایَدَعُھا ویَدَعُھا حتّٰی نقولَ لایُصَلِّیھا"

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب چاشت کی نماز پڑھتے تو ہم کہتے کہ اب اس نماز کو چھوڑیں گے نہیں اور جب کبھی چھوڑتے تو ہم کہتے کہ اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کو نہیں پڑھیں گے۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت نہیں فرمائی۔

اسی طرح فصل ثالث کی آخری روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے، جس میں حضرت عمر، حضرت ابوبکر اور خود حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

---

(۱۰) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۵/۵۵۳-۵۵۴۔

صلاۃ الضحیٰ ادا کرنے کی نفی کی گئی ہے۔

روایات کے اس اختلاف کی وجہ سے علماء اور محدثین میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صلاۃ الضحیٰ کے متعلق چھ اقوال نقل کیے ہیں (۱۱)۔

❶ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صلاۃ الضحیٰ مستحب ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک سنت ہے، ابو اسحق شیرازی شافعی نے صلاۃ الضحیٰ کو سنن رواتب میں شمار کیا ہے۔

❷ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ صلاۃ الضحیٰ مشروع بالسبب ہے، یعنی خاص سبب کی وجہ سے چاشت کی نماز پڑھی گئی ہے اور اس سبب کا وقوع اتفاقاً چاشت کے وقت ہوا ہے، مثلاً حضرت ام ھانی رضی اللہ تعالی عنہا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ رکعات صلاۃ الضحیٰ ادا کی۔

اسی طرح حضرت خالد بن الولید کا عمل بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

نیز حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی روایت میں منقول ہے کہ جب ابوجہل کا سر لایا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الضحیٰ ادا کی۔

❸ بعض حضرات صلاۃ الضحیٰ کے استحباب ہی کے قائل نہیں، چنانچہ عبدالرحمن بن عوف اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہما کے بارے میں یہی منقول ہے کہ وہ چاشت کی نماز نہیں پڑھتے تھے۔

❹ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مستحب ہے بغیر مواظبت کے کہ کبھی پڑھ لے اور کبھی چھوڑ دے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ حضرت ابوسعید کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور حضرت عکرمہ نے حضرت ابن عباس کا عمل یہ نقل فرمایا ہے کہ دس دن پڑھتے تھے اور دس دن ترک کرتے تھے۔

❺ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ صلاۃ الضحیٰ پڑھنا مستحب ہے اور اس پر مواظبت بھی مستحب ہے لیکن گھروں میں، مسجد میں نہیں۔

❻ بعض حضرات نے اس کو بدعت قرار دیا ہے، حضرت ابن عمر حضرت انس اور حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہی مروی ہے۔

جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ نماز چاشت مستحب ہے اور اس پر مواظبت بھی مستحب ہے۔ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے اور اس میں جن حضرات صحابہ سے

(۱۱) دیکھیے تفصیل کے لیے فتح الباری: ۵۵/۳ باب صلاۃ الضحی فی السفر۔

صلاۃ الضحی کی روایات نقل کی گئی ہیں ان کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے (۱۲) ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دونوں قسم کی روایات منقول ہیں ، مسلم میں اثبات کی روایت ہے اور مصنف بن ابی شیبہ میں نفی کی ۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز اس کی فضیلت کو مدنظر رکھتے ہوئے پڑھتے تھے ، لیکن مداومت نہیں فرماتے تھے بلکہ کبھی کبھی فرضیت کے خوف سے چھوڑتے تھے اور یہ ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر چاشت کا وقت زیادہ نہ آیا سو اس لیے مسجد میں یا کسی اور جگہ چاشت کی نماز ادا کی ہو اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کے لیے نو دن مقرر فرمائے تھے ، ان میں ایک دن حضرت عائشہؓ کے لیے تھا تو اس ایک دن میں نہ پڑھنے کی وجہ سے حضرت عائشہ سے نفی منقول ہے گویا کہ حضرت عائشہ نے نفی اپنے علم اور رویت کے اعتبار سے کی ہے اور اثبات نفس الامر کے اعتبار سے ہے ، جس کا علم حضرت عائشہ کو رویت سے نہیں بلکہ کسی اور کے واسطے سے ہوا ہے (۱۳) ۔

یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے نفس نماز کی نفی نہیں کی بلکہ حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مراد مداومت کی نفی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت مواظبت و مداومت کے ساتھ نہیں پڑھی (۱۴) ۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قول کی تاویل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا مقصد یہ ہے کہ اس نفل کا پڑھنا مسجد میں ثابت نہیں ، کیونکہ نفلی نماز میں اصل یہی ہے کہ گھر میں پڑھے اور اخفاء ہو یا یہ کہ حضرت ابن عمرؓ تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل نہیں پہنچا ہوگا ، اس لیے انھوں نے اپنے علم کے اعتبار سے اس نماز کو بدعت کہا یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ نے مطلقاً نفی نہیں فرمائی ہے بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرضیت کے خوف سے مواظبت نہیں کی ۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں نفی منقول ہے اس سے مراد مداومت اور مواظبت کی نفی ہے ، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پڑھنا اور دوسروں کو اس نماز کے پڑھنے کی تاکید کرنا متعدد روایات سے ثابت ہے ، لہذا نفس نماز کی نفی مراد نہیں ۔

---

(۱۲) دیکھیے فتح الباری: ۳/۵۵ باب صلاۃ الضحی فی السفر ۔

(۱۳) والتفصیل فی شرح المہذب للنووی: ۴/۳۸ فرع فی مختصر من الاحادیث الواردۃ فی صلاۃ الضحی ۔

(۱۴) دیکھیے لمعات التنقیح: ۴/۱۲۲ ۔

چاشت اور اشراق ایک نماز ہے یا الگ الگ ؟

حضرت شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات فقہاء اور محدثین کے نزدیک نماز چاشت اور نماز اشراق ایک ہے ، اگر وقت مکروہ نکلنے کے بعد پڑھی جائے تو اشراق کہا جاتا ہے اور اگر دن چڑھنے کے بعد کچھ تاخیر سے پڑھی جائے تو چاشت کہا جاتا ہے اور اس بات کی تائید حضرت ابن عباس کے اثر سے ہوتی ہے ، جس میں ارشاد ہے "صلاۃ الإشراقِ ھی صلاۃ الضحیٰ" چنانچہ حضرات محدثین اور فقہاء نے صلاۃ الاشراق کو الگ ذکر نہیں کیا بلکہ جو روایات اشراق سے متعلق ہیں ان کو صلاۃ الضحی کے ضمن میں ذکر کیا ہے (١٥) ۔

البتہ امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ نے صلاۃ الضحی اور صلاۃ الاشراق کے لیے الگ الگ باب قائم کیے ہیں ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرق کے قائل ہیں ، علامہ سیوطی اور علی متقی رحمۃ اللہ علیہما اور عام صوفیاء کرام کی رائے بھی یہی ہے ۔

لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دونوں نمازیں ایک ہیں البتہ تقدیم و تاخیر اور عنوان و تسمیہ کا اعتباری فرق ہے (١٦) ۔

محدث عبدالحق دھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بہت ساری احادیث میں صلاۃ الضحی کا اطلاق چاشت اور اشراق دونوں نمازوں پر ہوا ہے اور بعض احادیث میں "صلاۃ الإشراق" کا اطلاق بھی کیا گیا ہے جیسا کہ حضرت ام ھانی رضی اللہ تعالی عنہا کی روایت میں "ھٰذہ صلاۃ الإشراقِ" فرمایا گیا ہے ۔

اسی طرح قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں "بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ" "وَقْتُ الْإِشْرَاقِ هُوَ وَقْتُ الضُّحٰى" اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے مروی ہے "ماعرفتُ صلاۃ الضحیٰ إلّا بھٰذہ الآیۃ" ۔

درحقیقت یہ ایک ہی نماز اور ایک ہی وقت ہے ، اس وقت کی ابتداء اشراق سے ہوتی ہے اور انتہاء نصف النہار سے پہلے چاشت کے وقت ہوتی ہے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں وقتوں میں نماز پڑھنے کی ترغیب بھی دی ہے اور خود بھی دونوں وقتوں میں نماز پڑھی ہے ، کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ وقت اول اور آخر دونوں میں نماز پڑھی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ دونوں الگ الگ نمازیں اور اوقات ہیں ، بعض حضرات ان اوقات کی تعبیر ضحوۂ صغری اور ضحوۂ کبری سے بھی کرتے ہیں (١٧) ۔

---

(١٥) دیکھیے معارف السنن : ٢٦٦/٤ باب فی صلاۃ الضحی ۔

(١٦) دیکھیے معارف السنن : ٢٦٦/٤ باب فی صلاۃ الضحی ۔

(١٧) دیکھیے تفصیل کے لیے اللمعات : ١٢١/٤ ۔

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک صلاۃ الضحیٰ کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں چنانچہ اس باب کی فصل اول کی آخری روایت میں ارشاد ہے: "صَلَاۃُ الأَوَّابِینَ حِینَ تَرْمَضُ الفِصَالُ"
یعنی صلاۃ الاوابین کا وقت وہ ہے جبکہ اونٹوں کے بچے (یعنی ان کے پیر) گرم ہونے لگیں۔
حضرات مفسرین کا کہنا یہ ہے کہ چاشت کی نماز کو صلاۃ الاوابین کہنا اس آیت سے ماخوذ ہے۔
"إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ" (۱۸)۔
اس آیت میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے اور پھر ارشاد ہے "وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ" (۱۹)
اسی طرح علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "الأوّابون هم الذين يصلّون صلاة الضحى" (۲۰)۔

تعداد رکعات

اس بات پر اجماع ہے کہ صلاۃ الضحیٰ کم سے کم دو رکعات ہیں، زیادہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔
بعض کے نزدیک زیادہ کے لیے کوئی حد نہیں اور بعض کے نزدیک زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات ہیں۔
ایک قول یہ ہے کہ افضل آٹھ رکعات کا پڑھنا ہے جبکہ ایک قول کے مطابق چار رکعات کا پڑھنا افضل ہے (۲۱)۔

******

باب التطوع

"تطوع" باب تفعّل کا مصدر ہے اور طوع سے ماخوذ ہے، جس کے معنی انقیاد اور فرمانبرداری کے ہیں۔ تفعّل یا تو تکلف کے لیے ہے اور یا مبالغہ کے لیے، پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شارع کی تکلیف کے بغیر وہ خود کرنا چاہتا ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ نوافل کے ذریعہ سے طاعت میں زیادتی اور

(۱۸) سورۃ ص: ۱۸۔
(۱۹) سورۃ ص: ۱۹۔
(۲۰) ایضاً الجامع لاحکام القرآن: ۱۰/۲۴۷ تحت الآیۃ "انه كان للأوابين غفورا"۔
(۲۱) ایضاً معارف السنن: ۴/۲۶۹ باب فی صلاۃ الضحیٰ۔

مبالغہ کرنا چاہتا ہے (۲۲)۔ فرائض و واجبات کے علاوہ تمام سنن اور مستحبات تطوع میں داخل ہیں، جیسا کہ حدیث میں "الا ان تطوّع" کا اطلاق ہوا ہے۔

البتہ اکثر تطوع کا اطلاق ان نمازوں پر ہوتا ہے جو غیر رواتب یعنی غیر سنت موکدہ ہوتی ہیں۔

علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سنن کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کے لیے جماعت مسنون ہے، جیسے صلاۃ العیدین کسوف، استسقاء اور تراویح۔

اور دوسری وہ جو منفرداً ادا کی جاتی ہے، سنن جماعت سنن انفراد سے افضل ہیں اور ان میں سب سے افضل صلاۃ العیدین پھر کسوف اور پھر صلاۃ الاستسقاء ہے جبکہ سنن انفراد میں سب سے پہلے وتر پھر سنت فجر اور اس کے بعد دیگر رواتب ہیں۔

اور وہ سنن جو منفرداً ادا کیے جاتے ہیں، اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک سنت معینہ اور ایک نفل مطلق۔

سنت معینہ میں سنن رواتب، چاشت، صلاۃ التسبیح، صلاۃ الاستخارۃ، صلاۃ الحاجۃ، تحیۃ الوضوء وغیرہ سب داخل ہیں جبکہ نفل مطلق کو اوقات مکروھہ کے علاوہ دن اور رات کے اوقات میں ہر وقت پڑھنا جائز ہے، البتہ تطوع اللیل تطوع النہار سے افضل ہے، چنانچہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لیس بعد المکتوبۃ عندی افضل من قیام اللیل" (۲۳)۔ اور استدلال اس آیت کریمہ سے ہے "يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" (۲۴)۔

******

الفصل الأوّل

﴿وعن﴾ جَابِرٍ قَالَ

كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُولُ إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ لِيَقُلْ أَللّٰهُمَّ

(۲۲) دیکھیے لمعات التنقیح: ۱۲۸/۳۔

(۲۳) دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق: ۱۱۴/۲-۱۱۵۔

(۲۴) سورۃ المزمل: ۱/۱-۲-۳-۴۔

إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ اَللّٰهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدُرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ أَرْضِنِي بِهِ قَالَ وَيُسَمِّي حَاجَتَهُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (٢٥)۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تمام کاموں کے لیے دعائے استخارہ اس طرح سکھاتے تھے جیسے قرآن کریم کی کوئی سورۃ سکھاتے تھے (یعنی آپؐ اس دعا کی تعلیم کا بہت اہتمام رکھتے تھے) چنانچہ آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ "جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے تو اس کو چاہیے کہ فرض نماز کے علاوہ دو رکعت (نفل) نماز پڑھے پھر یہ دعا پڑھے:

اے اللہ! میں تیرے علم کے وسیلہ سے تجھ سے بھلائی مانگتا ہوں اور تیری قدرت کے واسطہ سے (نیک عمل کرنے کی) تجھ سے قدرت مانگتا ہوں اور میں تجھ سے تیرا فضل مانگتا ہوں، کیونکہ تو ہی (ہر چیز پر) قادر ہے، میں (تیری مرضی کے بغیر کسی چیز پر) قادر نہیں ہوں، تو (سب چیزوں کو) جانتا ہے، میں کچھ نہیں جانتا اور تو پوشیدہ باتوں کو بھی جاننے والا ہے، اے اللہ! اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام (یعنی مقصد) میرے لیے میرے دین میں، میری دنیا میں، میری زندگی اور میری آخرت میں، یا فرمایا، اس جہان (یعنی دنیا) میں اور اس جہان (آخرت) میں بہتر ہے تو اسے میرے لیے مہیا فرمادے اور اسے میرے لیے آسان فرما دے، پھر اس میں میرے واسطے برکت دے اور اگر تو اس امر (یعنی میرے مقصد اور میری مراد) کو میرے دین، میری زندگی اور میری آخرت میں، یا فرمایا، اس جہان اور اس جہان میں، برا جانتا ہے تو تجھے اس سے اور اُسے مجھ سے پھیر دے اور میرے لیے جہاں بھلائی ہو وہ مہیا فرما پھر اس کے ساتھ مجھے راضی کرو" راوی کہتے ہیں کہ لفظ (ھذا الامر کی جگہ) اپنی حاجت کا نام لینا چاہیے۔

صلاۃ استخارہ

زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا دستور تھا کہ جب کوئی کام کرنا چاہتے، مثلاً سفر کا ارادہ ہوتا یا نکاح یا بیع کا

(٢٥) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ ص: ١٣٤٩ کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ رقم الحدیث (٦٣٨٢)۔

ارادہ ہوتا تو وہ استقسام بالازلام کرتے تھے، اس عمل سے جو کام ان کے گمان میں خیر معلوم ہوتا اس کو اختیار کرلیتے اور جس کام کا شر ہونا معلوم ہوتا اس کو چھوڑ دیتے۔ "ازلام" زلم کی جمع ہے اور زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت کے زمانہ میں قسمت آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک تیر پر "نعم" ایک پر "لا" اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔ جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس جاتا اور کچھ رقم اسے بطور نذرانہ دیتا، وہ تیروں کو ترکش سے ایک ایک کرکے نکالتا، اگر "نعم" والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر "لا" والا نکلتا تو یہ خیال ہوتا کہ یہ کام نہیں کرنا چاہیے، اس کے علاوہ بھی استقسام بالازلام کی صورتیں ہیں۔

شریعت مطہرہ نے استقسام کی رسم کو ناپسندہ قرار دیا، چونکہ اس قسم کے فیصلہ میں نہ اللہ تعالیٰ سے مدد لی گئی ہے اور نہ عقل و فکر کا ان میں کوئی دخل ہے، اس لیے یہ قابل اعتماد نہیں ہوسکتا اور پھر اس میں کذب علی اللہ کا ارتکاب بھی لازم آتا ہے، کیونکہ اہل جاہلیت استقسام بالازلام کے ذریعہ کوئی فیصلہ کرنے کے بعد "امرنی ربی ونہانی ربی" کہتے تھے اور ظاہر ہے کہ یہ غلط اور تعدی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بجائے استخارہ کی تعلیم فرمائی اور اس کے لیے دعا بھی تجویز کی۔

استخارہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں انقیاد تام پایا جاتا ہے، بندہ اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں کرتا بلکہ حق تعالیٰ سے ہدایت کا طالب ہوتا ہے، بعینہ یہی شان ملائکہ کی بھی ہے، استخارہ کا جو عمل روایت میں منقول ہے، کثرت سے یہ عمل کرنا تریاق اور اکسیر کی حیثیت رکھتا ہے۔ سلف سے لے کر خلف تک سب ہی کا مجرب ہے کیونکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے معاملہ کو اللہ کے حوالہ کردے کہ اس کے نزدیک جو بہتر ہو بس وہی کردے اور جب یہ دعا دل سے نکلے تو ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندے کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کا کوئی اشارہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسااوقات خواب وغیرہ کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں جذبہ اور داعیہ دل میں بڑھ جاتا ہے یا اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے اور یہ منجانب اللہ دعاء کا نتیجہ ہوتا ہے۔ استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے کیونکہ اس عمل کی کثرت کا یہ نتیجہ ضرور ہے کہ انسانی ضمیر کسی ایک جہت کے لیے مطمئن ہوجاتا ہے۔

واجبات موقتہ اور مندوبات میں استخارہ کی ضرورت نہیں، بلکہ بغیر استخارہ کے اس کو کرنا چاہیے کیونکہ

واجبات اور مندوبات کا نافع ہونا متعین ہے، اسی طرح مکروھات اور محرمات میں استخارہ نہیں، بلکہ استخارہ کے بغیر ترک کرنا ضروری ہے کیونکہ محرمات اور مکروھات کا مضر ہونا متعین ہے۔

البتہ امر مباح اور واجب غیر موقت میں تردد کے وقت استخارہ کرنا چاہیے۔ استخارے کے غیر ماثور بعض طریقے بھی منقول ہیں اگر ان میں کوئی محظور شرعی نہ ہو تو وہ جائز ہیں (٢٦)۔

******

صلاۃ التسبیح

﴿عن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِلْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَا عَبَّاسُ يَا عَمَّاهُ أَلاَ أُعْطِيكَ أَلاَ أَمْنَحُكَ أَلاَ أُخْبِرُكَ أَلاَ أَفْعَلُ بِكَ عَشْرَ خِصَالٍ إِذَا أَنْتَ فَعَلْتَ ذَلِكَ غَفَرَ اللهُ لَكَ ذَنْبَكَ أَوَّلَهُ وَآخِرَهُ قَدِيمَهُ وَحَدِيثَهُ خَطَأَهُ وَعَمْدَهُ صَغِيرَهُ وَكَبِيرَهُ سِرَّهُ وَعَلاَنِيَتَهُ أَنْ تُصَلِّيَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ تَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَسُورَةً فَإِذَا فَرَغْتَ مِنَ الْقِرَاءَةِ فِي أَوَّلِ رَكْعَةٍ وَأَنْتَ قَائِمٌ قُلْتَ سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ خَمْسَ عَشْرَةَ مَرَّةً ثُمَّ تَرْكَعُ فَتَقُولُهَا وَأَنْتَ رَاكِعٌ عَشْرًا ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ مِنَ الرُّكُوعِ فَتَقُولُهَا عَشْرًا ثُمَّ تَهْوِي سَاجِدًا فَتَقُولُهَا وَأَنْتَ سَاجِدٌ عَشْرًا ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ مِنَ السُّجُودِ فَتَقُولُهَا عَشْرًا ثُمَّ تَسْجُدُ فَتَقُولُهَا عَشْرًا ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ فَتَقُولُهَا عَشْرًا فَذَلِكَ خَمْسٌ وَسَبْعُونَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ تَفْعَلُ ذَلِكَ فِي أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ إِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَرَّةً فَافْعَلْ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَفِي كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَفِي كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَفِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَفِي عُمُرِكَ مَرَّةً رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الدَّعَوَاتِ

(٢٦) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۲۷۸/۴_۲۷۹_

اَلْکَبِیْرِ وَرَوَی التِّرْمِذِیُّ عَنْ أَبِیْ رَافِعٍ نَحْوَہٗ (*)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس ابن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ "اے عباس! اے میرے چچا کیا نہ دوں میں آپ کو؟ کیا میں آپ کو عطیہ نہ دوں؟ کیا نہ بتاؤں میں آپ کو؟ کیا آپ کو دس خصلتوں کا مالک نہ بنادوں؟ کہ اگر آپ ان کو اختیار کریں تو اللہ تعالیٰ آپ کے اگلے اور پچھلے پرانے اور نئے، ارادے سے کیے ہوئے اور بلا ارادہ سہواً کیے ہوئے، چھوٹے اور بڑے، پوشیدہ اور ظاہر تمام گناہوں کو بخش دے (تو سنیے کہ) آپ چار رکعت نماز (اس طرح) پڑھیے کہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور کوئی دوسری سورۃ پڑھیے۔ جب آپ پہلی رکعت میں قرات سے فارغ ہوجائیں تو کھڑے ہی کھڑے پندرہ مرتبہ (یہ تسبیح) کہیے۔ سُبْحَانَ اللّٰہِ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ وَلَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ، پھر رکوع میں جائیے اور (رکوع کی تسبیح کے بعد) رکوع میں یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر رکوع سے سر اٹھائیے اور (تحمید کے بعد) یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر سجدہ میں جائیے۔ اور (سجدہ کی تسبیح کے بعد) یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر سجدہ سے سر اٹھائیے۔ اور یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر (دوسرے) سجدہ میں جائیے اور (سجدہ کی تسبیح کہنے کے بعد) یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر اپنا سر سجدہ سے اٹھائیے اور تسبیح دس مرتبہ کہیے، یہ سب پچھتر تسبیحات ہوئیں، ہر رکعت میں، اسی طرح چاروں رکعت میں کیجیے۔ اگر آپ اس نماز کو روزانہ پڑھنے پر قدرت رکھتے ہوں تو روزانہ پڑھیے، نہ پڑھ سکیں تو ہفتہ میں ایک مرتبہ پڑھیے، اگر ہفتہ میں نہ پڑھ سکیں تو مہینہ میں ایک مرتبہ پڑھیے، اگر مہینے میں نہ پڑھ سکیں تو سال میں ایک مرتبہ پڑھیے اور اگر سال میں نہ پڑھ سکیں تو (کم سے کم) پوری عمر میں ایک مرتبہ (تو ضرور ہی) پڑھ لیجیے۔

کتب حدیث میں صلوۃ التسبیح کی تعلیم و تلقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد صحابہ کرام سے روایت کی گئی ہے اور حضرات تابعین و تبع تابعین سے صلوۃ التسبیح کا پڑھنا اور اس کی فضیلت بیان کرکے لوگوں کو اس کی ترغیب دینا بھی ثابت ہے اور یہ اس کا واضح ثبوت ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بھی صلوۃ التسبیح کی تلقین و ترغیب حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھی اور زمانہ مابعد میں تو یہ صلوۃ التسبیح اکثر صالحین امت کا معمول رہا ہے۔

علامہ ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کو بھی موضوع کہا ہے اور صلاۃ التسبیح کی مشروعیت سے انکار کیا ہے، لیکن علامہ ابن الجوزی کا یہ فیصلہ درست نہیں، چنانچہ حافظ ابن

(*) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲/ ۲۹ کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ التسبیح رقم الحدیث (۱۲۹۷) وابن ماجہ فی سننہ: ۱/ ۴۴۳ کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیہا رقم الحدیث (۱۳۸۷) وحدیث ابی رافع اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۱/ ۱۰۹، ابواب الصلاۃ، باب ماجاء فی صلاۃ التسبیح۔

حجر نے اپنی کتاب "الاعمال المکفرۃ" میں ابن الجوزی کا رد کرتے ہوئے صلاۃ التسبیح کی روایات پر تفصیل سے کلام کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تعدد طرق اور تعامل امت کی وجہ سے یہ حدیث قابل استدلال ہے اور کم از کم حسن کے درجہ تک پہنچتی ہے (۲۷)۔

بلکہ امام حاکم نے مستدرک میں صلاۃ التسبیح کے متعلق حضرت ابن عمر کی حدیث نقل کر کے فرماتے ہیں:

"هٰذا إسنادٌ صحيحٌ لا غبارَ عليه ومِمّا يُستَدَلُّ به على صحّةِ هٰذا الحديثِ استعمالُ الائمّةِ من أتباعِ التابعين إلى عصرِنا هٰذا ومواظبتُهم عليه وتعليمُهم الناسَ منهم عبدُ اللهِ بنُ المبارَكِ رحمةُ اللهِ عليه" (*)۔

صلاۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ" پڑھا جائے یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہوجائے اور اس کے دو طریقے ہیں ایک تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کی اس روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسہ استراحت کیا جائے گا، اس میں بھی یہ تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی، اس طرح ہر رکعت میں اس کلمہ کی مجموعی تعداد پچھتر اور چاروں رکعتوں کی مجموعی تعداد تین سو ہوگی۔

دوسرا طریقہ دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن جعفر کی روایت میں بیان ہوا ہے، اس میں ثناء کے بعد قراءت سے پہلے پندرہ تسبیحات منقول منقول ہیں اور قراءت کے بعد رکوع سے پہلے دس تسبیحات منقول ہیں البتہ دوسرے سجدے کے بعد تسبیحات منقول نہیں گویا کہ قراءت کے بعد رکوع سے پہلے جو دس تسبیحات ہیں وہ دوسرے سجدے کے بعد والی تسبیحات کے قائم مقام ہیں، اس طرح دوسرے سجدے کے بعد جلسہ استراحت کی بھی ضرورت نہیں۔

دارقطنی کی یہ روایت اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن موضوع نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن المبارک اور حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہما نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

بہر حال صلوۃ التسبیح کے یہ دونوں طریقے منقول اور معمول ہیں، پڑھنے والے کے لیے گنجائش ہے جس طرح چاہے پڑھے۔ اور بہتر یہی ہے کہ کبھی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان کردہ طریقے پر عمل کرے اور کبھی حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ کے اختیار کردہ طریقے کو اختیار کرے۔ ملا علی

(۲۷) انظر کتاب الموضوعات لابن الجوزی: ۱۴۳/۲ صلاۃ التسبیح والبسط فی اللمعات: ۱۴۲/۴۔

(*) المستدرک الصحیحین: ۳۱۹/۱ کتاب صلاۃ التطوع، صلوۃ التسبیح۔

(**) والبسط فی المرقاۃ: ۲۱۶/۳۔

قاری اور علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہما کی بھی یہی رائے ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر عمل کرنے میں جلسہ استراحت بھی لازم آتا ہے۔ حنفیہ اگرچہ اس کے قائل نہیں لیکن باب الفضل کے اس مقام پر توسع کی وجہ سے جلسہ استراحت مشروع ہے، لہذا اگر صلاۃ التسبیح میں جلسہ استراحت کرلیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

صلاۃ التسبیح میں اگر سجدہ سہو کرنا پڑے تو اگر تسبیح کے متعین عدد میں کمی ہوئی، اس کمی کو سجدہ سہو کے بعد پورا کرے اور اگر کمی نہیں ہوئی تو سجدہ سہو کرکے تسبیحات نہ پڑھے۔

باب صلاۃ السفر

الفصل الاول

☆ عن ☆ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٢٨)۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ میں عصر کی نماز دو رکعت پڑھی۔

قصر کا حکم

حضرات ائمہ اور علماء امت کا صلوۃ رباعیہ میں قصر کی مشروعیت اور جواز پر اجماع ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ قصر کی حیثیت کیا ہے؟

چنانچہ جمہور سلف امام ابوحنیفہ، حسن بصری، قتادۃ، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور دیگر اکثر فقہاء کے

(٢٨) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب تقصیر الصلاۃ باب یقصر اذا خرج من موضعہ رقم الحدیث (١٠٨٩) ص: ٢١٥ ومسلم فی کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا باب صلاۃ المسافرین وقصرہا رقم الحدیث (٦٨٥) ١/ ٢٤٨۔

نزدیک قصر واجب ہے ۔ اور مسافر پر فرض وقتی دو ہی رکعتیں ہیں اور یہی عزیمت ہے اگرچہ مجازاً اس کو رخصت کہا گیا ہے ۔

جمہور صحابہ، تابعین اور ایک ایک روایت مین امام مالک اور امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے (۲۹) ۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اکثر علماء سلف اور فقہاء کا مسلک قرار دیا ہے ۔ "کان مذھبُ أکثرِ علماءِ السلفِ وفقھاءِ الأمصارِ: أنّ القصرَ ھوالواجبُ فی السَفرِ" ۔

جبکہ امام شافعی اور ایک ایک روایت میں امام احمد اور امام مالک کے نزدیک قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں ، البتہ قصر افضل ہے ۔ لیکن امام شافعی کے مذہب میں تفصیل ہے : بعض مقامات پر قصر افضل ہے اور بعض میں اتمام افضل ہے (۳۰) ۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

ان حضرات کا استدلال ایک تو قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ" (۳۱) ۔

اس آیت میں "لیس علیکم جناح" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں ، گویا کہ قصر تخفیف کی غرض سے مباح کیا گیا ہے ، واجب اور لازم نہیں کیونکہ یہ الفاظ مباح کے لیے استعمال ہوتے ہیں واجب کے لیے نہیں ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت نفی وجوب اور اثبات تخییر کے لیے نص نہیں بلکہ یہ تعبیر اس لیے اختیار کی گئی ہے کہ اس وقت مسلمان عبادت اور نماز کے ساتھ کامل تعلق کی بناء پر رکعات کو کم کرنے اور قصر کرنے میں حرج سمجھتے تھے اور ان کا خیال یہ تھا کہ شاید اتمام چھوڑ کر قصر اختیار کرنے میں گناہ ہے تو اللہ تعالی نے ان سے فرمایا کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں گویا کہ ان کے اس وہم کا دفاع مقصود ہے ، یہ مقصد نہیں کہ اصل اور عزیمت تو اتمام ہے البتہ اگر قصر کرو تو کوئی حرج نہیں ، بلکہ نفی جناح کی یہ ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے ، جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا ہے "فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ

(۲۹) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۴۵۳/۴ ـ ۴۵۴ باب التقصیر فی السفر ۔

(۳۰) دیکھیے معارف السنن: ۴۵۴/۴ ۔

(۳۱) سورۃ النساء: ۱۰۱ ۔

عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" (۳۲) حالانکہ سعی ان حضرات کے نزدیک بھی واجب ہے (۳۳)۔

حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں: قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا، جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً وسوسہ گناہ کا ہوتا تھا، اس لیے اس کی نفی فرمادی، سو یہ منافی وجوب کے نہیں جو کہ دوسری دلیل سے ثابت ہے (۳۴)۔

یہ حضرات نماز کو روزے پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح سفر میں صوم عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے، اسی طرح سفر کی حالت میں اتمام عزیمت اور قصر رخصت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کو روزے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ سفر میں روزہ نہ رکھنے کی صورت میں اس کی قضاء لازم اور واجب ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ روزہ رکھنا سفر میں عزیمت ہے، جبکہ سفر میں نماز میں قصر کرنے کی صورت میں شفع ثانی کا اعادہ اور قضاء واجب نہیں اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شفع ثانی واجب نہیں اور جب واجب نہیں تو اتمام عزیمت بھی نہیں (۳۵)۔

ان حضرات کی ایک دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے، جس میں انھوں نے قصر اور اتمام کا تذکرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تحسین فرمائی "أَفْطَرْتُ وَصُمْتُ وَقَصَرْتُ وَأَتْمَمْتُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْسَنْتِ يَا عَائِشَةُ" (۳۶)۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے "إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْصُرُ فِي السَّفَرِ وَيُتِمُّ وَيُفْطِرُ وَيَصُومُ۔"

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تخییر ثابت ہے، چاہے اتمام کرے یا قصر کرے دونوں جائز ہیں۔

ان روایات کا جواب یہ ہے کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت صحیحین میں ہے، جس میں ارشاد ہے "إِنَّ اللّٰهَ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فَلَمَّا هَاجَرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ زِيدَ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ وَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ" (۳۷)۔ اس روایت سے بخوبی یہ بات واضح ہوگئی کہ رکعتین

(۳۲) سورۃ البقرۃ: ۱۵۸۔

(۳۳) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۱۲۱/۲۔

(۳۴) دیکھیے بیان القرآن: ۱۵۱/۱۔

(۳۵) دیکھیے اللمعات: ۱۳۶/۴۔

(۳۶) الحدیث اخرجہ البیہقی فی سننہ: ۱۳۲/۳ باب من ترک القصر فی الصلاۃ و الدارقطنی فی سننہ: ۱۸۸/۲ رقم الحدیث ۳۹۔

(۳۷) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب تقصیر الصلوۃ، باب یقصر اذا خرج من موضعہ رقم الحدیث (۱۰۹۰) ص/۲۱۶ ومسلم فی کتاب صلاۃ المسافرین، باب صلوۃ المسافرین رقم الحدیث (۶۸۵) ۲۴۸/۱ واللفظ لمسلم۔

پڑھنا ہی عزیمت ہے اور سفر کی نماز اپنی اصلی حالت پر دو ہی رکعتیں ہیں، اس میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی ہے جبکہ حضر کی نماز میں دو رکعتوں کی زیادتی ہوئی ہے۔ ان روایات کو نقل کر کے حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تمام حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تمام مسلمانوں کا عمل یہی قصرِ الصلوٰۃ رہا ہے اور خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی یہی مروی ہے شافعیہ کے مذکورہ مستدلات کو شیخ الاسلام نے کذب اور باطل قرار دیا، چنانچہ پہلی روایات کے بارے میں فرماتے ہیں:

"هٰذَا الحَدِيثُ كَذِبٌ عَلىٰ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عنها وَلَمْ تَكُنْ عَائِشَةُ لِتُصَلِّيَ بِخِلَافِ صَلَاةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَائِرِ الصَّحَابَةِ وَهِيَ تُشَاهِدُهُمْ يَقْصُرُوْنَ" (۳۸)۔

یعنی حضرت عائشہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قصر کا مشاہدہ کرنے کے باوجود اتمام کریں، یہ ممکن نہیں۔

اسی طرح دوسری روایت کے بارے میں ارشاد ہے "وَهُوَ كَذِبٌ عَلىٰ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (۳۹)۔

یہی روایت دارقطنی، بیہقی (۴۰) اور دیگر کتب میں ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے "كُلَّ ذٰلِكَ قَدْ فَعَلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَتَمَّ وَقَصَرَ وَصَامَ وَأَفْطَرَ فِي السَّفَرِ" لیکن کوئی سند بھی کلام سے خالی نہیں، اس لیے قابل استدلال نہیں۔ ان کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما مکہ مکرمہ میں اتمام فرماتے تھے، جیسا کہ اس باب کے فصل ثالث میں ہے، اگر اتمام کی گنجائش نہ ہوتی تو یہ حضرات ہرگز نہ کرتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا یہ عمل محض اپنی تاویل اور اجتہاد پر مبنی تھا، کسی نص صریح پر مبنی نہیں تھا جبکہ قصر پر بے شمار روایات مرفوعہ دال ہیں۔ اگر ان حضرات کے پاس کوئی مرفوع روایت ہوتی تو ضرور پیش کرتے جبکہ حضرت عروۃ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عمل کے بارے میں فرماتے ہیں "تاولت کما تاول عثمان" یعنی حضرت عائشہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں کا عمل اجتہاد اور تاویل پر مبنی ہے اور وہ بھی آخری زمانے میں، بلکہ حضرت عائشہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وفات کے بعد اتمام کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اواخر خلافت میں۔

---

(۳۸) ینظر زادالمعاد: ۴۶۷/۱ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرہ وعبادتہ۔

(۳۹) زادالمعاد: ۴۶۴/۱۔

(۴۰) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۱۸۹/۲ رقم الحدیث ۴۴ والبیہقی فی سننہ: ۱۴۲/۳ باب من ترک القصر فی السفر۔

حضرت عثمان کی تاویل کی وجہ یہ تھی کہ حج کے موقعے پر اعراب زیادہ آتے تھے ان کو سمجھانے کی غرض سے کہ اصل نماز چار رکعات ہیں دو سفر کی وجہ سے پڑھی جاتی ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اتمام کیا۔ یا یہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ خیال کیا کہ چونکہ وہ امام ہیں اور امام جہاں بھی جائے اس کا تصرف عام ہوتا ہے گویا وہ جگہ اس کا اپنا وطن ہے، اس لیے انھوں نے اتمام کیا۔

یا یہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ میں گھر بنالیا تھا اور وہاں شادی کی تھی، جس کی وجہ سے اتمام کرنا پڑا، اس تاویل کے بارے میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وَقَدْ نَصَّ أَحْمَدُ وَابنُ عَبَّاسٍ أَنَّ الْمُسَافِرَ إِذَا تَزَوَّجَ لَزِمَهُ الإِتْمَامُ، وهذا قولُ أبي حَنِيفَةَ ومالكٍ وأصحابِهِمَا وهٰذا أَحْسَنُ مَا اعْتَذَرَ بِهِ عن عُثْمَانَ"۔

حضرت عائشہ کے بارے میں بھی اسی قسم کی تاویل منقول ہے کہ وہ چونکہ ام المؤمنین تھیں، اس لیے جہاں بھی ہوتی تھیں وہی ان کا وطن ہوتا تھا اور سفر متحقق نہیں ہوتا تھا، اس لیے قصر بھی نہیں کیا۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمان کے عمل کے لیے متعدد تاویلات ذکر کرکے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حضرت عائشہ کے بارے میں جو تاویل منقول ہے اس کی بھی تضعیف کی ہے اور پوری تفصیل سے بحث کی ہے (۴۱)۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حنفیہ کو صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ ان حضرات نے اتمام تاویل کی وجہ سے کیا، کسی دلیل کی وجہ سے نہیں، باقی یہ کہ کیوں تاویل کی اور کیا تاویل ہے تو یہ سوال ہمارے ذمہ نہیں (۴۲)۔

دلائل

فصل ثالث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے، فرماتی ہیں "فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ هَاجَرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عليه وَسَلَّمَ فَفُرِضَتْ أَرْبَعًا وَتُرِكَتْ صَلَاةُ السَّفَرِ عَلَى الْفَرِيضَةِ الْأُولَى"۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں بلکہ فریضہ اصلیہ ہونے کی بناء پر ہیں، لہٰذا دو رکعتیں عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔

فصل اول میں حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے "صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ" یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے، اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ "تَصَدُّقٌ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ وَ

(۴۱) معارف السنن: ۴/۵۵۴ باب التقصیر فی السفر۔

(۴۲) دیکھیے معارف السنن: ۴/۵۵۴ بحث اتمام الصلاۃ۔

القَبضُ" اسقاط ہوتا ہے اور اسقاط میں احتمال رد نہیں ہوتا، لہذا اس قانون کے مطابق یہ "تَصَدُّق بِمَا یَحتَمِلِ التَّملِیکَ والقبضُ" ہے جس میں احتمال رد نہیں بلکہ قصر واجب ہے۔ اور پھر جب اللہ رب العزت نے تخفیف کرکے اسقاط فرمایا ہے، بندہ کو بھی چاہیے کہ اس کو قبول کرے، ورنہ بندہ کا اپنے اوپر سختی کرنا اور اپنے اختیار سے مشکل کو اختیار کرنا ایسی جرات ہے جو شان عبودیت کے خلاف ہے، بخلاف صوم کے کیونکہ جس طرح افطار میں سہولت اور آسانی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے آسانی ہے۔

اسی طرح صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے "سَافَرتُ مَعَ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسلم وأبی بکرٍ و عُمَرَ و عثمانَ فکَانُوا یُصَلُّونَ الظُّهرَ والعَصرَ رَکعَتینِ رَکعَتینِ لَا یُصَلُّونَ قبلَها ولا بعدَها" اس روایت سے بھی احناف کی تائید ہوتی ہے۔ (۴۳)

اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء کا استمراری عمل قصر بتایا جارہا ہے، چنانچہ علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں "وفی الحَدِیثِ دلیلٌ علیٰ المُواظَبَۃِ علی القَصرِ وهو دلیلٌ علیٰ رُجحَانِ ذلکَ"۔ (۴۴)

نیز حضرت مورق سے مروی ہے "سَأَلتُ ابنَ عمرَ عن الصَّلاۃِ فی السَّفرِ فقَالَ: رکعتین رکعتین مَنْ خَالَفَ السُّنۃَ کَفَرَ"۔ (۴۵)

حضرات شیخین اور جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک بھی قصر ہی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بالاستمرار قصر ثابت ہے، اتمام کہیں بھی ثابت نہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وکانَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وسَلَّمَ یُوَاظِبُ فی أسفَارِہ علیٰ رَکعَتینِ رَکعَتینِ ولَم یُرَبِّع قَطُّ إلّا شیئاً فَعَلَہُ فی بعضِ صَلاۃِ الخَوفِ"۔ (۴۶)

******

(۴۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب تقصیر الصلوۃ، باب الصلوۃ بمنیٰ، ص: ۲۱۴، رقم الحدیث (۱۰۸۲) ومسلم: ۱/۲۴۹ فی کتاب صلاۃ المسافرین، باب صلاۃ المسافرین، رقم الحدیث (۶۸۹)۔ والترمذی فی جامعہ: ۱/۱۲۱، ابواب السفر، باب التقصیر فی السفر واللفظ للترمذی۔

(۴۴) احکام الاحکام: ۱/۹۹۔

(۴۵) الاثر اخرجہ الهیثمی فی مجمع الزوائد: ۲/۱۵۴ باب صلاۃ المسافرین والطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۲۸۷ باب صلاۃ المسافر۔

(۴۶) زاد المعاد: ۱/۴۶۸۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يَرْتَحِلَ جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَإِنِ ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الظُّهْرَ حَتَّى يَنْزِلَ لِلْعَصْرِ وَفِي الْمَغْرِبِ مِثْلَ ذَلِكَ إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يَرْتَحِلَ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ وَإِنِ ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَنْزِلَ لِلْعِشَاءِ ثُمَّ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۴۷)۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک میں (اسی طرح عمل فرماتے تھے کہ) جب کوچ کرنے سے پہلے دوپہر ڈھل جاتی تو آپ ظہر و عصر کی نماز ایک ساتھ پڑھ لیتے تھے اور جب آپ دو پہر ڈھلنے سے پہلے ہی کوچ فرماتے تو ظہر کی نماز میں تاخیر فرماتے اور عصر کے لیے اترتے (یعنی ظہر و عصر دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھتے) مغرب کی نماز میں بھی آپؐ اسی طرح کرتے تھے کہ اگر آفتاب آپؐ کے کوچ کرنے سے پہلے غروب ہوجاتا تو مغرب و عشاء دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھتے اور اگر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہی کوچ فرماتے تو نماز مغرب میں تاخیر فرماتے، یہاں تک کہ عشاء کی نماز کے لیے اترتے اور (اس وقت) دونوں نمازوں کو ایک ساتھ پڑھتے۔

جمع بین الصلاتین

جمع بین الصلاتین کی دو قسمیں ہیں۔ جمع حقیقی اور جمع صوری، جمع حقیقی یہ ہے کہ دو فرضوں کو ایک فرض کے وقت میں پڑھ لیا جائے پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

جمع تقدیم اور جمع تاخیر۔

جمع تقدیم کے معنی یہ ہیں کہ فرض ثانی کو مقدم کرکے فرض اول کے وقت میں ادا کیا جائے، جیسا

(۴۷) الحدیث اخرجہ ابوداود فی ابواب صلوۃ السفر، باب الجمع بین الصلوتین رقم الحدیث (۱۲۰۶) ۲/۲۔۴۔ والترمذی: ۲/۴۳۸ فی ابواب الصلوۃ، باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین رقم الحدیث (۵۵۳)۔

کہ عرفات میں عصر کو مقدم کرکے ظہر اور عصر دونوں کو ظہر کے وقت میں ادا کیا جاتا ہے۔

اور جمع تاخیر کے معنی یہ ہیں کہ فرض اول کو موخر کرکے فرض ثانی کے وقت میں ادا کیا جائے، جیساکہ مزدلفہ میں مغرب کو موخر کرکے مغرب اور عشاء دونوں کو عشاء کے وقت پڑھتے ہیں۔

اور جمع صوری یہ ہے کہ دونوں فرضوں کو اپنے اپنے وقت میں اس طرح ادا کیا جائے کہ دونوں کے درمیان قرب اور اتصال ہو، یعنی فرض اول اپنے وقت کے آخر میں اور فرض ثانی اپنے وقت کی ابتداء میں ادا کیا جائے، جس سے بظاہر دونوں کی جمعیت معلوم ہوتی ہے۔ جمع حقیقی کو جمع وقتی اور جمع صوری کو جمع فعلی بھی کہتے ہیں (۴۸)۔

جمع صوری اور فعلی کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ جمع حقیقی اور وقتی کے جواز میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور مالکیہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین مطلقاً جائز ہے، خواہ جمع تقدیم ہو یا جمع تاخیر، چلنے کی حالت میں ہو یا ٹھہرا ہوا ہو۔

جبکہ امام ابوحنیفہ، صاحبین، حسن بصری اور ایک روایت میں امام مالک عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں (۴۹)۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ جب چلنے کی حالت ہو اور تیز رفتاری ضروری ہو، تب جمع بین الصلاتین جائز ہے ورنہ نہیں اور ایک ایک روایت میں امام احمد اور امام مالک کے نزدیک جمع تاخیر مطلقا جائز ہے نہ کہ جمع تقدیم۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین حقیقۃً عذر کی وجہ سے جائز ہے، اگرچہ تفصیلات میں اختلاف ہے کہ کونسا عذر معتبر ہے اور کونسا عذر معتبر نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک عرفہ اور مزدلفہ کے علاوہ مطلقاً جائز نہیں، خواہ عذر ہو یا نہ ہو (۵۰)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی کی زیر بحث روایت سے ہے، جس میں جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں مروی ہیں، اس کے علاوہ حضرت انس اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں غزوہ تبوک ہی کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جمع

---

(۴۸) دیکھیے معارف السنن: ۱۶۱/۲ ـ ۱۶۲ باب فی الجمع بین الصلاتین۔

(۴۹) دیکھیے معارف السنن: ۴۸۲/۴۔

(۵۰) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ۱۶۱/۱ کتاب الصلاۃ الفصل الثانی فی الجمع۔

بین الصلاتین مروی ہے۔

احناف کے دلائل

قرآن کریم میں ارشاد ہے "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ" (۵۱) اور حفاظت صلاۃ میں اوقات کی رعایت بھی شامل ہے، یعنی "أَدُّوهَا فِي أَوْقَاتِهَا"۔ اسی طرح فرمان الٰہی ہے "إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا" (۵۲) اس سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے لیے اوقات معتبر ہیں اور ان کی رعایت کرنا واجب ہے۔

بعض حضرات سلف نے اس ارشاد گرامی "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ" (۵۳) کی تفسیر اس طرح فرمائی ہے "اَلَّذِيْنَ يُؤَخِّرُوْنَهَا عَنْ وَقْتِهَا" (۵۴)۔

اسی طرح اس آیت "فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَوٰةَ" (۵۵) کی تفسیر یوں بیان کی ہے "إضاعتها تأخيرها عن وقتها ولو تركوها لكانوا كفاراً" (۵۶)۔

غرض یہ کہ ان تمام آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نماز کے متعین اوقات کی حفاظت واجب ہے اور نمازوں کو اپنے متعین اوقات سے موخر کرنا ان کو ضائع کرنا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ ہیں، لہذا اخبار آحاد سے جمع بین الصلاتین یعنی کسی نماز کو اپنے مقرر وقت سے موخر کرنا یا مقدم کرنا ثابت نہیں ہوسکتا، کیونکہ اخبار آحاد ان آیت کا مقابلہ نہیں کرسکتیں، خصوصاً جبکہ اخبار آحاد میں صحیح تاویل کی گنجائش ہو اور وہ یہی مزدلفہ اور عرفہ کے علاوہ جہاں روایات میں جمع کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد جمع صوری ہے نہ کہ حقیقی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے موطا میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ انھوں نے اپنے حکام کو خط لکھا اور ان کو ایک وقت میں دو نماز پڑھنے سے منع کیا اور فرمایا "إنّ الجمع بين الصلاتين في وقتٍ واحدٍ كبيرةٌ من الكبائر" (۵۷)۔

---

(۵۱) سورۃ البقرۃ: ۲۳۸/۔

(۵۲) سورۃ النساء: ۱۰۳/۔

(۵۳) سورۃ الماعون: ۵/۔

(۵۴) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے فتح الملہم شرح صحیح الامام مسلم: ۲/۲۶۱ باب جواز الجمع بین الصلاتین۔

(۵۵) سورۃ مریم/۵۵۔

(۵۶) دیکھیے فتح الملہم: ۲/۲۶۱ باب جواز الجمع بین الصلاتین۔

(۵۷) دیکھیے الموطا للامام محمد ص: ۱۲۹، ۱۳۰ باب الجمع بین الصلاتین فی السفر والمطر۔

علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ جس طرح دیگر کبائر جائز نہیں اسی طرح عذر سفر یا مطر کی وجہ سے جمع بین الصلاتین بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔

اس کے علاوہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوقتادہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے (۵۸)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "مارأیتُ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلّم صَلّٰی صلوٰۃً لِغیرِ مِیقاتِہا اِلّا صَلوٰتین جَمَعَ بین المَغرب والعِشاء وصَلَّی الفَجْرَ قبلَ مِیقاتِہا" (۵۹)۔

اور حضرت قتادہؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لیسَ فی النَّومِ تفریطٌ اِنّما التفریطُ فی الیقظۃِ بِأن یُؤخِّرَ صَلاۃً اِلٰی وقتِ اُخریٰ" (۶۰)۔

یہ احادیث اپنے اطلاق کی بنا پر مسافر اور مقیم سب کو شامل ہیں، لہذا سفر و حضر ہر حال میں نماز کو اپنے مقررہ وقت سے موخر کرنا جائز نہیں۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ ارشاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں فرمایا ہے اس لیے مقیم کے ساتھ مسافر بھی اس میں شامل ہے (۶۱)۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نمازوں کے اوقات متعینہ دلائل قطعیہ کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع سے ثابت ہیں، لہذا ان کو اپنے اوقات سے خبر واحد کی وجہ سے مقدم یا موخر کرنا جائز نہیں (۶۲)

جہاں تک ائمہ ثلثہ کے مستدلات کا تعلق ہے تو ان کا جواب علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ عرفہ اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین عذر کی وجہ سے نہیں، بلکہ خلاف القیاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے اور اسی پر اجماع ہے اور چونکہ یہ دلائل قطعیہ ہیں، لہذا ان کے ذریعہ سے دیگر دلائل قطعیہ کا معارضہ ہوسکتا ہے اور مزدلفہ و عرفہ میں نمازوں کے اوقات میں تغییر آسکتی ہے اور اس کے علاوہ چونکہ صرف اخبار آحاد ہیں، لہذا وہ دلائل قطعیہ کے معارض نہیں ہوسکتیں، اگر ان اخبار آحاد سے دلائل قطعیہ کا معارضہ ممکن ہوتا تو فجر اور ظہر میں بھی جمع جائز ہوتا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، خصوصاً جبکہ ان اخبار آحاد کا تعلق عموم بلویٰ سے ہے، جس میں اخبار آحاد حنفیہ کے نزدیک معتبر بھی نہیں بلکہ ان میں

(۵۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۵۰/۷، ابواب تقصیر الصلاۃ فی السفر، باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء۔

(۵۹) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱۱۳/۱ کتاب الصلاۃ، باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۰) الحدیث اخرجہ الطحاوی: ۱۱۳/۱ کتاب الصلاۃ، باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۱) نفس المرجع۔

(۶۲) دیکھیے بدائع الصنائع: ۱۲۷/۱ کتاب الصلاۃ، فصل فی شرائط الارکان۔

تاویل ضروری ہے اور وہ یہی کہ اس سے مراد جمع حقیقی نہیں جمع صوری ہے۔

قاضی شوکانی رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی فرماتے ہیں کہ یہ جمع صوری ہے اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً ظہر کو مؤخر کرکے آخری وقت میں پڑھا جائے اور عصر کو عصر کے ابتدائی وقت میں پڑھ لیا جائے، یعنی دونوں اپنے اپنے وقتوں میں پڑھی جائیں، ایک اول میں اور ایک آخر میں (۶۳)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے جمع صوری مراد لینے پر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت پیش کی ہے، جس میں ارشاد ہے "صَلّٰی بِنَا رسولُ اللّٰہِ صَلّٰی اللّٰہُ علیہ وسَلَّمَ الظہرَ والعصرَ جَمِیعاً والمغرِبَ والعِشَاءَ جَمِیعاً فی غیرِ خوفٍ ولاسَفرٍ" (۶۴)۔ اسی طرح یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے "جَمَعَ رسولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وَسَلَّم بین الظُّہرِ والعَصْرِ و المَغرِبِ والعِشَاءِ بالمَدِینۃِ فی غیرِ خوفٍ ولامطرٍ" (۶۵) حضرت ابن عباسؓ سے جب پوچھا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس جمع سے مقصد کیا تھا؟

تو انھوں نے جواب میں فرمایا "أرَادَ أنْ لَا یُحْرِجَ أُمَّتَہٗ" یعنی مقصد یہی تھا کہ امت حرج میں نہ پڑے، اگر کوئی عذر ہوتا تو ضرور بیان فرماتے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ان روایات میں حالت اقامت میں بغیر عذر کے جمع کا ذکر آیا ہے، حالانکہ حالت اقامت میں بغیر عذر کے کوئی بھی جمع بین الصلاتین کا قائل نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ اس سے مراد جمع صوری ہے نہ کہ معنوی اور حقیقی (۶۶)۔

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جمع صوری ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جمع صوری شارع صلوٰت اللہ علیہ وسلامہ کی طرف سے صرف اس صورت میں مباح ہے، جس میں پہلی نماز کے وقت کا آخر دوسری نماز کے وقت کے اول کے ساتھ متصل ہو اور درمیان میں کوئی مکروہ وقت متخلل بھی نہ ہوتا کہ بندہ پہلی نماز کو آخری وقت میں اور دوسری کو ابتدائی وقت میں پڑھ کر صورۃً جمع کرسکے، چنانچہ یہ ظہر اور عصر اسی طرح مغرب اور عشاء میں ہوسکتا ہے کہ دونوں میں اتصال بھی ہے اور درمیان میں وقت مکروہ بھی حائل نہیں، بخلاف فجر اور ظہر کے کہ درمیان میں ایک طویل فاصلہ ہے اتصال نہیں۔ اسی طرح عصر اور مغرب

(۶۳) دیکھیے نیل الاوطار: ۲۴۶/۳ باب جمع المقیم لمطر او غیرہ۔

(۶۴) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱۱۱/۱ باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۵) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۴۷/۱ کتاب الصلاۃ، باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۶) والبسط فی العمدۃ: ۱۵۰/۷ ابواب تقصیر الصلاۃ، باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء۔

میں اور عشاء اور فجر میں بھی یہ جمع نہیں ہوسکتی کیونکہ عصر اور عشاء کے آخری اوقات مکروہ ہیں (٦٧)۔

اور خود حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ جمع سے مراد جمع صوری ہے، چنانچہ قاضی شوکانی فرماتے ہیں "وَمِمَّا يَدُلُّ عَلٰى تَعْيِينِ حَمْلِ حَدِيثِ الْبَابِ عَلَى الْجَمْعِ الصُّورِيِّ مَا أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ" (٦٨) اور پھر روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے "صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ ثَمَانِيًا جَمِيعًا وَسَبْعًا جَمِيعًا أَخَّرَ الظُّهْرَ وَعَجَّلَ الْعَصْرَ وَأَخَّرَ الْمَغْرِبَ وَعَجَّلَ الْعِشَاءَ" (٦٩) اس روایت سے یہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے کہ جمع سے مراد یہی ہے کہ ظہر اور مغرب کو آخری وقت میں ادا کیا اور عصر اور عشاء کو اول وقت میں ادا کیا۔

حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زیر بحث حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث متکلم فیہ ہے، قابل استدلال نہیں، چنانچہ امام ترمذی نے حسن غریب کہہ کر حدیث کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا، امام حاکم نے موضوع، ابن حزم نے منقطع اور امام ابوداود نے منکر قرار دیا اور امام بخاری نے بھی اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے (٧٠)۔

یہ حدیث چونکہ جمع تقدیم پر بھی دلیل ہے، امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ اس روایت پر کلام کرتے ہوئے جمع تقدیم کی تمام روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:
"هٰذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ وَلَيْسَ فِي جَمْعِ التَّقْدِيمِ حَدِيثٌ قَائِمٌ" (٧١)۔

دوسرا جواب علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ اس سے بھی جمع صوری مراد ہے، (٧٢) جیسا کہ مجمع الزوائد میں حضرت معاذ کی روایت ہے، اس میں ارشاد ہے "يُصَلِّي الظُّهْرَ فِي آخِرِ وَقْتِهَا وَيُصَلِّي الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا...."۔ (٧٣)

حضرت علامہ سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بحث کا خلاصہ یہ نکالا ہے کہ نص قرآنی قطعی جمع بین الصلاتین حقیقی کے عدم جواز پر دال ہے، لہذا اخبار آحاد سے اس کا معارضہ نہیں ہوسکتا، البتہ عرفہ اور مزدلفہ کی جمع اس حکم سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ وہ بھی دلیل قطعی متواتر سے ثابت ہے اور وہ بالاجماع مناسک حج میں

(٦٧) والبسط فی فتح الملہم، ٢/٢٦٣ باب جواز الجمع بین الصلاتین فی السفر۔

(٦٨) دیکھیے نیل الاوطار: ٣/٢٣٦ باب جمع المقیم لمطر او غیرہ۔

(٦٩) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ١/٩٨۔ کتاب الصلاۃ، الوقت الذی یجمع فیہ المقیم۔

(٧٠) دیکھیے معارف السنن: ٤/٣٨٣ باب فی الجمع بین الصلاتین۔

(٧١) دیکھیے بذل المجہود، ٦/٢٨٧ باب الجمع بین الصلاتین۔

(٧٢) دیکھیے معارف السنن، ٤/٣٨٤ باب فی الجمع بین الصلاتین۔

(٧٣) الحدیث اخرجہ الہیثمی فی مجمع الزوائد: ٢/١٦٠ باب الجمع بین الصلاتین فی السفر۔

سے ہے اس کے علاوہ جن احادیث میں جمع کا ذکر آیا ہے تو وہ مختلف ہیں اور اکثر روایات جمع سفر کے بارے میں مروی ہیں، بعض سے جمع تقدیم کا ابہام ہوتا ہے لیکن اکثر جمع تاخیر پر دال ہیں (۷۴)۔

جہاں تک جمع تقدیم ہے، تو وہ ثابت نہیں، جیسا کہ امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا "ولیسَ فی جمعِ التقدیمِ حدیثٌ قائمٌ" البتہ جمع تاخیر ثابت تو ہے لیکن اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ حقیقی ہو اور یہ

احتمال بھی ہے کہ صوری ہو، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو آیت قطعیہ کے ساتھ بھی تعارض ہوگا اور احادیث ظنیہ کے ساتھ بھی تعارض ہوگا، جن میں اس بات کا ذکر ہے کہ بغیر عذر کے جمع بین الصلاتین کبائر میں سے ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ اور عرفہ کے علاوہ کسی نماز کو اپنے وقت کے سوا دوسرے وقت میں ادا نہیں فرمایا۔

اور اگر جمع صوری مراد لی جائے تو نہ آیت قرآنی کے ساتھ تعارض ہوگا اور نہ احادیث کے ساتھ بلکہ تمام روایات میں تطبیق ہوجائے گی، لہذا اس جمع کو جمع صوری پر حمل کرنا اولیٰ ہے تاکہ آیت قرآنی کے ساتھ بھی تعارض نہ ہو اور ان احادیث کے ساتھ بھی تعارض نہ ہو جن میں حالت اقامت میں جمع وارد ہے (۷۵)۔

❀❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَنَسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَافَرَ وَأَرَادَ أَنْ يَتَطَوَّعَ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ بِنَاقَتِهِ فَكَبَّرَ ثُمَّ صَلَّى حَيْثُ وَجَّهَهُ رِكَابُهُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱)۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر کرتے (یعنی شہر سے باہر نکلتے خواہ مسافر ہوتے یا مقیم) اور نماز نفل پڑھنے کا ارادہ فرماتے تو اپنی اونٹنی کا منہ قبلہ کی طرف کرتے اور تکبیر تحریمہ کہتے، پھر جس طرف سواری منہ کرتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرف نماز پڑھتے رہتے۔

پہلا مسئلہ

نوافل مطلقہ یعنی سنن غیر موکدہ جیسے تہجد، اشراق، چاشت وغیرہ سفر میں پڑھنا بالاتفاق جائز ہے،

(۷۴) دیکھیے بذل المجہود: ۲۸۷/۶ ـ ۲۸۸ باب الجمع بین الصلاتین۔

(۷۵) دیکھیے بذل المجہود: ۲۸۸/۶ باب الجمع بین الصلاتین۔

(۱) الحدیث اخرجہ ابوداود: ۹/۲ کتاب الصلوۃ باب التطوع علی الراحلۃ والوتر رقم الحدیث: ۱۲۲۴۔

البتہ سنن موکدہ کے بارے میں اختلاف ہے ، بعض حضرات جن میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی ہیں ترک کے قائل ہیں ، لیکن جمہور ائمہ استحباب کے قائل ہیں ۔

چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۔

"اِتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ علیٰ اسْتِحْبَابِ النَّوَافِلِ الْمُطْلَقَةِ فِی السَّفَرِ واختلفوا فی استِحْبَابِ النَّوَافِلِ الرَّاتِبَةِ فترکھا ابنُ عُمَرَ وآخَرُون واستحبّھا الشافعیُّ وأصحابہ والجُمْھُورُ" (۲) ۔

حنفیہ بھی اس کے قائل ہیں کہ سفر میں سنن رواتب کا پڑھنا مستحب ہے اور سنن فجر کے علاوہ باقی تمام سنن رواتب سفر میں سنن غیر موکدہ ہوجاتی ہیں اور انکی تاکید ختم ہوجاتی ہے لہذا گنجائش ہو تو ادا کرنے میں افضلیت ہے اور ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔

البتہ سنن فجر کی تاکید چونکہ روایات میں مطلقاً آئی ہے جیساکہ حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے جس میں بالخصوص سفر کی طرف اشارہ ہے "لاتَدَعُوهُمَا وإِنْ طَرَدَتْكم الخَيلُ" (۳) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں بھی سنت فجر ادا کرنے کا اہتمام فرمایا ہے ، اس لئے وہ ہر حال میں موکدہ ہیں خواہ سفر ہو یا حضر ، بخلاف دیگر رواتب کے جن کی تاکید آثار کے اختلاف اور حضرات ائمہ کے فعل و ترک میں اختلاف کی وجہ سے ختم ہوجاتی ہے ۔ البتہ سفر میں اگر کسی جگہ مقیم ہے تو پھر رواتب کو ترک نہیں کرنا چاہیے مگر مسافت قطع کرنے کے دوران یا تھکن وغیرہ کے عارضے کی وجہ سے چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مختلف روایات مروی ہیں ، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سنن رواتب کے قائل نہیں تھے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قائل تھے اس کی صحیح توجیہ یہی ہے کہ وہ سفر میں رواتب کے موکدہ ہونے کے قائل نہیں تھے یہ مطلب نہیں کہ نفس سنیت کے منکر تھے ۔ بلکہ انہوں نے رواتب کے بارے میں لوگوں پر نکیر اس لئے کی کہ لوگ سفر میں بھی رواتب کا اسی طرح اہتمام کرتے تھے جس طرح حضر میں کرتے ہیں ۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مقصد یہ تھا کہ سفر میں رواتب کا پڑھنا مستحب ہے لہذا سہولت کو دیکھنا چاہیے اگر گنجائش ہے تو پڑھ لے ورنہ ترک کرے اور یا چلتے چلتے سواری پر پڑھ لے یہ نہیں کہ سفر میں بھی ایسا اہتمام کیا جائے جو مشقت کا سبب بنے (۴) ۔

(۲) انظر شرح النووی : ۱ / ۲۴۲ کتاب صلاۃ المسافرین والبسط فی اعلاء السنن : ۷ / ۲۸۸ باب التطوع فی السفر۔

(۳) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲ / ۲۰ باب فی تخفیفھما رقم الحدیث (۱۲۵۸) ۔

(۴) دیکھیے اعلاء السنن : ۷ / ۲۹۰ باب التطوع فی السفر۔

دوسرا مسئلہ

اس روایت میں صرف نماز تطوع کا ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نفل نماز سواری کے اوپر پڑھتے تھے لیکن فصل اول کے آخر میں حضرت ابن عمر کی روایت میں وتر کے بارے میں بھی ارشاد ہے "وکان یُوتِرُ علیٰ راحلتہٖ" (۵) جس سے ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں کہ وتر علی الراحلہ جائز ہے لہذا وتر واجب بھی نہیں کیونکہ واجب نماز بیٹھ کر سواری پر پڑھنا جائز نہیں۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں اس وقت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، جبکہ وتر واجب نہیں ہوا تھا، چنانچہ امام طحاوی نے حضرت ابن عمر ہی کا عمل یہ نقل کیا ہے کہ وہ تہجد کی نماز سواری پر پڑھتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو سواری سے اتر کر زمین پر وتر ادا کرتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس عمل کو منسوب کرتے تھے (۶)۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ پہلا عمل ابتدا کا تھا اور دوسرا عمل وتر کے وجوب کے بعد کا ہے۔

اِستَقبَلَ القِبلَةَ بِناقَتِہٖ فَکَبَّرَ

کتب فقہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ نوافل پڑھنے کی صورت میں استقبال قبلہ شرط نہیں خواہ مستقبل القبلۃ ہو یا مستدبر القبلۃ، دونوں صورتوں میں تحریمہ باندھ سکتا ہے (۷)۔

البتہ نفل میں اگر ابتدا میں رعایت ہوسکتی ہے تو بہتر ہے اور فرض میں تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ شرط ہے (۸)۔

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ مَالِكٍ بَلَغَهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ فِي مِثْلِ مَا يَكُونُ بَيْنَ مَكَّةَ وَالطَّائِفِ وَفِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَعُسْفَانَ وَفِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَجُدَّةَ قَالَ مَالِكٌ وَذٰلِكَ

(۵) الحديث اخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: ۱/ ۲۹۱ كتاب الصلاة، باب الوتر هل يصلى في السفر على الراحلة ام لا؟ -
(۶) والبسط في شرح معاني الآثار: ۱/ ۲۹۲ -
(۷) لمعات التنقيح: ۳/ ۱۳۸ -
(۸) مرقاة المفاتيح: ۳/ ۲۲۵ -

أربعۃ برد رواہ فی المؤطا (۹)۔

حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ بات پہنچی ہے کہ حضرت ابن عباس اس مسافت کے دوران جو مکہ اور طائف، مکہ اور عسفان، مکہ اور جدہ کے درمیان ہے قصر نماز پڑھتے تھے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ "یہ مسافت چار برید ہے"۔

مسافت قصر

قرآن وحدیث کی نص قطعی سے مسافت متعینہ قصر کے لئے ثابت نہیں بلکہ جن روایات میں قصر وارد ہے ان میں مطلق سفر اور مسافر کا ذکر آیا ہے اور جن اسفار میں قصر ہوا ہے وہ بھی متفاوت ہیں، بعض قریب کے سفر ہیں اور بعض دور کے ہیں جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے، البتہ حضرات صحابہ اور تابعین میں مسافت قصر کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے، مذاہب اربعہ میں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قول کے مطابق ایک دن کے سفر کو اور ایک قول کے مطابق دو دن کے سفر کو موجب قصر قرار دیا ہے ائمہ ثلاثہ سے سولہ فرسخ بھی منقول ہیں جو کہ چار برید یعنی اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک قصر کے لئے معتبر مسافت درمیانی چال کے ساتھ تین دن کی مسافت ہے، البتہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دو دن اور اکثر الیوم الثالث منقول ہے کیونکہ للاکثر حکم الکل کا اعتبار ہے۔ تین دن کے ساتھ رات دن سیر کا اعتبار نہیں بلکہ رات آرام کے لئے ہے اور سیر کے لئے صرف دن معتبر ہے اور اس میں بھی یہ ضروری نہیں کہ صبح سے لیکر شام تک چلتا رہے بلکہ صبح سے لیکر ظہر تک بھی کافی ہے (۱۰)۔

حنفیہ کا استدلال اس سے ہے کہ جس سفر سے احکام متغیر ہوتے ہیں وہ تین دن کا سفر ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "السفرُ الذی یتغیّرُ بہ الأحکامُ أن یقصدَ مسیرۃَ ثلٰثۃِ أیامٍ ولیالیھا" (۱۱)۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "المسحُ علی الخُفّین للمسافرِ ثلاثۃُ أیامٍ وللمُقیمِ یومٌ ولیلۃٌ" (۱۲) اور طریق استدلال یہ ہے کہ "المسافر" میں الف لام استغراق کے لئے ہے

---

(۹) الموطا للامام مالک کتاب قصر الصلوۃ فی السفر: ۱/ ۱۴۸۔

(۱۰) لمعات التنقیح: ۴/ ۱۵۰۔

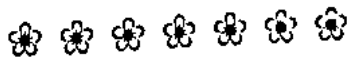
(۱۱) دیکھیے الھدایۃ: ۱/ ۱۲۴۔

(۱۲) الحدیث اخرجہ ابوداود فی کتاب الطھارۃ، باب التوقیت فی المسح رقم الحدیث: ۱۵۷، ۱/ ۴۰۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مسافر تین دن تین رات مسح کرے گا، لہذا اگر تین دن سے کم سفر کا اعتبار کیا جائے تو پھر تین دن سے کم سفر کرنے والے کو تین دن مسح کرنے کا موقعہ نہیں مل سکتا جو کہ حدیث کی ظاہر عبارت کے خلاف ہے (۱۳)۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ارشاد گرامی ہے "لاتسافرِ المرأۃُ ثلاثۃَ ایّامٍ الّا معَ محرمٍ" (۱۴) اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس سفر سے شرعی حکم کا ثبوت ہوتا ہے وہ تین دن ہی ہے اور تین دن سے کم کا سفر غیر معتدبہ ہے۔ مشائخ حنفیہ کے اور بھی اقوال ہیں چنانچہ صاحب البحرالرائق نے پندرہ، اٹھارہ اور اکیس فرسخ کا قول بھی نقل کیا ہے اور مختلف کتب میں مختلف اقوال پر فتویٰ بھی دیا گیا ہے لیکن چونکہ اڑتالیس میل میں دیگر مذاہب کی موافقت بھی ہے اور زیر بحث حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جس کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے موطا میں روایت کیا ہے اس واسطے محققین فقہاء حنفیہ نے بھی اسی پر فتوی دیا ہے کہ اڑتالیس میل مسافت سفر موجب قصر ہے، چنانچہ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چار برید جس کی سولہ سولہ میل کی تین منزلیں ہوتی ہیں حدیث موطا سے ثابت ہوتی ہیں مگر مقدار میل مختلف ہے لہذا تین منزلیں جامع سب اقوال کو ہوجاتی ہیں (۱۵)۔

چار برید اڑتالیس میل شرعی ہیں نہ کہ انگریزی کیونکہ اڑتالیس میل شرعی تقریباً چوّن میل انگریزی ہوتے ہیں (*)۔ چار برید کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے "یا اَہلَ مکّۃَ لاتقصُروا الصّلاۃَ فی اَدنیٰ مِن اَربعۃِ بُردٍ مِن مکّۃَ اِلی عُسفان" (۱۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۱۳) لمعات التنقیح : ۴/ ۱۵۱ ۔

(۱۴) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ : ص / ۲۱۵ کتاب تقصیر الصلاۃ، باب فی کم یقصر الصلاۃ، رقم الحدیث (۱۰۸۶) ومسلم فی الحج: ۱ / ۴۳۲ باب سفر المراۃ مع محرم الیٰ حج وغیرہ واللفظ للبخاری ۔

(۱۵) دیکھیے فتاوی رشیدیہ : ص / ۴۵۸ ۔

(*) دیکھیے خیر الفتاوی : ۲ / ۶۶۶ ۔

(۱۶) عمدۃ القاری : ۷/ ۱۱۹، ابواب تقصیر الصلاۃ، باب الصلاۃ بمنی ۔

باب الجمعة

لفظ "جمعہ" کی تحقیق اور "یوم الجمعہ" کی وجہ تسمیہ

لفظ "جمعۃ" میم کے ضمہ کے ساتھ، اسی طرح سکون اور فتحہ کے ساتھ تینوں طریقے سے لغت میں ضبط کیا گیا ہے، لیکن ضم میم مشہور لغت ہے اور یہی قراءت متواترہ میں مروی ہے (۱۷)۔

اس میں اختلاف ہے کہ "جمعہ" اسلامی نام ہے یا جاہلی یعنی یہ نام زمانہ جاہلیت میں بھی تھا یا اسلام میں ہی رکھا گیا ہے پہلے اس کا کوئی اور نام تھا، چنانچہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ جمعہ اس دن کا اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس دن کا نام "یوم العروبۃ" تھا، علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اسی کے قائل ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ جمعہ ماخوذ ہے جمع سے اور اس دن بھی چونکہ لوگ نماز کے لئے جمع ہوتے ہیں اس لئے اس کو جمعہ کہتے ہیں۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جمعہ اس دن کا جاہلی نام ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر علامہ ابن حزم کی رائے کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگرچہ زمانہ جاہلیت کا قدیم نام تو اس دن کا "عروبہ" ہی ہے لیکن بعد میں تمام ایام ہفتہ کے نام تبدیل ہوگئے، چنانچہ جمعہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ اس دن کعب بن لوئ لوگوں کو جمع کرکے وعظ و نصیحت کرتا تھا اور تعظیم حرم کا حکم دیتا تھا اور لوگوں سے یہ کہتا تھا کہ یہیں سے نبی آخر الزمان مبعوث ہونے والے ہیں تو لوگوں کے اس اجتماع کی مناسبت سے اس دن کا نام "جمعہ" پڑگیا۔

امام فراء، زجاج، ابوعبیدۃ اور ابوعمرو بھی اسی کے قائل ہیں چنانچہ یہ حضرات فرماتے ہیں "وَاَوَّلُ مَنْ نَقَلَ العَرُوبَةَ اِلیٰ یوم الجُمُعَةِ کعبُ بن لُوئی" (۱۸)۔

گویا کہ یہ دن جاہلیت میں بھی خاص شرف اور امتیاز کا حامل تھا اور دور اسلام میں مزید فضائل اور

(۱۷) بذل المجهود : ۶ / ۳ باب تفريع ابواب الجمعة ـ

(۱۸) معارف السنن : ۴ / ۳۰۳ باب فضل يوم الجمعة ـ

خصائص سے آراستہ ہوا جن کا ذکر احادیث میں وارد ہے۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے تینتیس خصوصیات ذکر کی ہیں، جب کہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے سو تک شمار کیا ہے (۱۹)۔

"یوم الجمعۃ" کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں بہترین توجیہ وہی ہے جو فصل ثالث میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں مذکور ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس دن کا نام "جمعہ" اس لئے رکھا گیا ہے کہ امور عظام اور عظیم الشان چیزیں اس دن میں جمع کردی گئی ہیں یعنی حضرت آدم کی تخلیق، صُور کا پھونکنا اور قیامت کا انعقاد وغیرہ (۲۰)۔

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ أبي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْدَ أَنَّهُمْ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا وَأُوتِينَاهُ مِنْ بَعْدِهِمْ ثُمَّ هٰذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ يَعْنِي يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَاخْتَلَفُوا فِيهِ فَهَدَانَا اللهُ لَهُ وَالنَّاسُ لَنَا فِيهِ تَبَعٌ الْيَهُودُ غَدًا وَالنَّصَارٰى بَعْدَ غَدٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ قَالَ نَحْنُ الآخِرُونَ الأَوَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَنَحْنُ أَوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بَيْدَ أَنَّهُمْ وَذَكَرَ نَحْوَهُ (۲۱)۔

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہم (دنیا میں) بعد میں آئے ہیں اور قیامت کے دن (شرف و مرتبہ میں) سب سے آگے ہوں گے، علاوہ ازیں اہل کتاب (یہود و نصاری) کو (اللہ کی طرف سے) ہم سے پہلے کتاب دی گئی ہے اور ہمیں بعد میں کتاب ملی ہے، پھر یہ دن (جمعہ) ان (اہل کتاب) پر فرض کیا گیا تھا، لیکن انہوں نے اس میں اختلاف کیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس

---

(۱۹) دیکھیے تفصیل کے لیے زاد المعاد فی هدی خیر العباد: ۱ / ۳۷۵ فصل فی ذکر خصائص یوم الجمعة، وكذا حاشية بذل المجهود: ۶ / ۳ تحت شرح باب تفريع ابواب الجمعة ۔

(۲۰) لمعات التنقیح : ۳ / ۱۵۳ ۔

(۲۱) الحديث اخرجه البخاری فی کتاب الجمعة باب فرض الجمعة رقم الحديث ۸۷۶ ۔ ص / ۱۲۳ ومسلم فی کتاب الجمعة باب هداية هذه الامة اليوم الجمعة رقم الحديث : ۲۸۵۵ ۔ ۲ / ۵۸۵ ۔

دن (جمعہ) کے بارے میں ہمیں ہدایت فرمائی (بایں طور کہ ہم نے خدا کے حکم کی فرمانبرداری کرتے ہوئے اس دن کو خدا کی عبادت کے لئے اختیار کیا) اور لوگ (یہود و نصاریٰ نہ صرف شرف و فضیلت بلکہ دن کے اعتبار سے بھی) ہمارے تابع ہیں، یہود نے کل (جمعہ کے بعد کے دن ہفتہ) کو اختیار کیا اور نصاریٰ نے پرسوں (ہفتہ کے بعد کے دن اتوار) کو اختیار کیا اور صحیح مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہم بعد میں آئے ہیں اور قیامت کے دن سب سے آگے ہونگے اور ہم سب سے پہلے جنت میں داخل ہونگے علاوہ ازیں اور آخر تک اسی طرح ذکر کیا۔

السَّابِقُونَ یومَ القِیٰمۃِ کا مطلب یہ ہے کہ گو ہم زمانہ کے اعتبار سے متاخر ہیں لیکن یہ ہمارا تاخر زمانی ہمارے تقدم رتبی کو مانع نہ ہوگا، بلکہ شرافت و منزلت کے اعتبار سے ہم مقدم ہیں، چنانچہ قیامت کے دن حشر، حساب، فیصلہ اور دخول جنت ہر اعتبار سے ہم مقدم ہوں گے۔

بَیْدَ أَنَّھم أُوتوا الکِتَابَ مِن قَبْلِنا

"اہل کتاب کو ہم سے پہلے کتاب دی گئی ہے"۔

مطلب یہ ہے کہ اگرچہ گذشتہ امتوں کے پاس اللہ تعالیٰ کی کتاب پہلے نازل ہوئی ہے اور سب سے آخر میں ہمیں قرآن کریم سے نوازا گیا ہے مگر درحقیقت یہی چیز دوسری امتوں کے مقابلہ میں ہمارے شرف و عظمت کی دلیل ہے گویا کہ یہ عبارت "تاکید المدح بمایشبہ الذم" کے قبیل سے ہے، کیونکہ بظاہر تو تاخیر کی ذم کے ساتھ مشابہت ہے اور درحقیقت نسخ کے معنی کو متضمن ہے اس لئے کہ اصول یہی ہے کہ جو کتاب بعد میں آتی ہے وہ پہلی کتاب کو منسوخ کر دیتی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی "بیدَ أنھم أُوتُوا الکتابَ مِن قَبلِنا" اور اس سے پہلے "نحنُ الآخِرُونَ" امت محمدیہ کے مدح اور فضیلت کے بیان کے لیے ہے (۲۲)۔

ثُمَّ ھٰذا یَوْمُھُم الَّذِی فُرِضَ عَلَیْھِم فَاخْتَلَفُوا فِیہ

عبادت کے لیے جمعہ کا انتخاب

جمعہ کی فرضیت امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلاۃ والسلام پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اسی طرح تعظیم

(۲۲) انظر شرح الطیبی: ۳/ ۱۹۹

یوم السبت یہود کے لئے حکم الہی ہے اور شریعت موسوی کا ایک خاص حکم ہے اور یوم الاحد شریعت عیسوی کا ایک خاص حکم اور عیسائیوں کے یہاں مبارک دن ہے ۔ پھر ان ایام کی تعیین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوئی ہے یا ان کے اپنے اختیار سے ، اس حدیث کی روشنی میں راجح قول یہی ہے کہ جس طرح بعض احکام ابتلائی ہوتے ہیں ، اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اختیار دیکر آزماتے ہیں اسی طرح جمعہ کی فرضیت بھی ایک ابتلائی امر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم ہوا کہ ایام ہفتہ میں سے ایک دن کو ذکروفکر اور عبادت خداوندی کے لئے فارغ کرنا تم پر فرض ہے اور اس کی تعیین تم خود اپنے اجتہاد سے کرو گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے امتحان تھا کہ کیا اہل کتاب حق بات دریافت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں ؟

چنانچہ یہود نے ہفتہ کا دن اس لئے متعین کیا کہ حق تعالیٰ شانہ اسی دن تمام مخلوق اور پورے عالم کے پیدا کرنے سے فارغ ہوئے تھے ، لہذا مخلوق کو بھی چاہیئے کہ اس دن دنیا کے کاروبار اور مشغولیات کو ترک کرکے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں مشغول رہیں ۔

اور نصاری نے اتوار کا دن مقرر کیا اور اس دن کو اس لئے افضل جانا کہ یہی دن ابتدائے آفرینش کا ہے ، تو چونکہ تمام کمالات اور انعامات کا مبدا یہی دن ہے اس لئے شکر نعمت کے طور پر تعظیم اور عبادت کے لئے سب سے زیادہ مناسب اور بہترین یہی دن ہوسکتا ہے ۔

لیکن اہل کتاب کے دونوں فریقوں سے غلطی ہوگئی اور کوئی بھی اللہ تعالیٰ کے منشا کو نہیں پاسکا اور اصل مقصد اور اصل دن جو خدا کے علم میں تھا وہ اس کو پہچان نہ سکے ۔

جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو ہدایت سے نوازا اور اپنے فضل وکرم سے حق تک پہنچنے کی توفیق عطا فرمائی، چنانچہ انہوں نے جمعہ کے دن کی تعیین کی اور مناسبت یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے حضرت آدم کو اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا اور ان کی پیدائش جمعہ کے دن تھی، لہذا اسی دن کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے مختص کرنا اولیٰ اور انسب ہے ۔

اور پھر یہ کہ دیگر ایام میں اللہ تعالیٰ نے پورا عالم پیدا کیا جس سے انسان نفع حاصل کرتا ہے اور جمعہ کے دن خود انسان کو پیدا کیا اور ظاہر ہے کہ نفس وجود کی نعمت پر شکر ادا کرنا زیادہ اولیٰ ہے بنسبت اس کے کہ خارجی نعمتوں پر شکر ہو، اس لئے جمعہ کا دن زیادہ مناسب ہے ۔ (۲۳)

---

(۲۳) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے لمعات التنقیح : ۴/ ۱۵۴ ـ ۱۵۵ ۔

والنَّاسَ لَنَا فِيهِ تَبَعٌ

تبعیت فضیلت اور قبولیت کی وجہ سے ہے جس سے اہل کتاب محروم ہوگئے گویا کہ اس فضیلت و قبولیت کو حاصل کر کے یہ امت اولیت اور متبوعیت کے مرتبہ پر فائز ہوئی۔ اور چونکہ جمعہ کا روز حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کا دن ہونے کی وجہ سے نسل انسانی کے لئے مبدا اور انسانی زندگی کا سب سے پہلا دن ہے جس پر شکر ادا کرنے کے لئے عبادت کرنی چاہیئے ، اس لئے اس دن عبادت کرنے والے عبادت کے اعتبار سے متبوع اور اس کے بعد کے دو دن ہفتہ اور اتوار کو عبادت کرنے والے تابع ہوئے ۔ (۲۴) اسی بناء پر یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شرعاً اور اصولاً جمعہ کا دن ہی ہفتہ کا پہلا دن ہے لیکن تعجب ہے کہ عرف عام اس کے برخلاف ہے ۔ (۲۵)

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمُ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۶) ۔

سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : ”ان دنوں میں جن میں آفتاب طلوع ہوتا ہے سب سے بہتر دن جمعہ ہے اسی دن حضرت آدم علیہ السلام پیدا کئے گئے ۔ (یعنی ان کی تخلیق مکمل ہوئی) اسی دن وہ بہشت میں داخل ہوئے اور اسی دن انہیں بہشت سے نکالا گیا (اور زمین پر اتارا گیا) اور قیامت بھی جمعہ ہی کے روز قائم ہوگی “ ۔

یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ ؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ ؟ بعض حضرات جمعہ کی افضلیت کے قائل ہیں اور ان کی تائید زیر بحث حدیث کے علاوہ فصل ثالث میں حضرت ابولبابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے ”إنَّ يَوْمَ الجُمُعَةِ سَيِّدُ الأيَّامِ وأعظَمُها عِندَاللهِ“ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن العربی اسی کے قائل ہیں کہ یوم جمعہ افضل ہے یوم عرفہ سے (۲۷) ۔

اور بعض حضرات کے نزدیک یوم عرفہ افضل ہے یوم جمعہ سے ، حنفیہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ

---

(۲۵) دیکھیے اللمعات : ۴ / ۱۵۶ ۔ (۲۴) دیکھیے المرقاۃ : ۳ / ۲۳۰ ۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب الجمعۃ، باب فضل یوم الجمعۃ رقم الحدیث : ۸۵۴ ـ ۲ / ۵۸۵ ۔

(۲۷) بذل المجهود : ۶ / ۵ واللمعات : ۴ / ۱۵۷ ۔

کا مذہب بھی یہی ہے ۔

حضرت جابر کی روایت سے ان کی تائید ہوتی ہے چنانچہ حضرت جابر کی روایت میں ارشاد ہے :
"مامِن یومٍ أفضلَ عِندَاللہِ تَعَالیٰ مِنْ یومِ عرفۃ" (۲۸) البتہ یوم جمعہ کی افضلیت کی حدیث اصح ہے جیساکہ علامہ عراقی نے تصریح کی ہے اور علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے روایات میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت دیگر ایام ہفتہ کی بنسبت بیان کی جارہی ہے اور یوم عرفہ کی فضیلت پورے سال کے ایام کی بنسبت بیان کی جارہی ہے لہذا کوئی تناقض نہیں (۲۹) ۔

فصل ثانی میں حضرت اوس بن اوس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایت ہے : "إنَّ مِن أفضلِ أیامِکُم یومَ الجُمُعۃِ" اس روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یوم الجمعہ ایام فاضلہ کے قبیل سے ہے جیساکہ "من" تبعیضیہ سے یہی معلوم ہوتا ہے ، لہذا یہ احتمال بھی ہے کہ یوم عرفہ یوم جمعہ سے افضل ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ یوم عرفہ یوم جمعہ کے مساوی ہو یا اس سے درجہ میں کم ہو۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ زیر بحث حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ یوم جمعہ کی خیریت یا تو ایام الاسبوع کی بنسبت ہے مطلقاً نہیں اور یا اس فضیلت سے مراد فضیلت جزئیہ ہے مطلقہ نہیں (۳۰) ۔

فیہ خُلِقَ آدَمُ وفیہ اُدْخِلَ الجَنَّۃَ وفیہ اُخرِجَ منہا

حدیث کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں بڑے بڑے واقعات ایک ہی دن میں رونما ہوئے جیساکہ منقول ہے کہ حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام جمعہ کی صبح کو پیدا ہوئے اور ظہر کے وقت جنت میں داخل ہوئے اور عصر کے وقت جنت سے نکالے گئے ۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے اخراج اور قیامت کے قیام کا ذکر فضیلت کے طور پر نہیں بلکہ اس دن میں بڑے بڑے واقعات رونما ہونے کی طرف اشارہ ہے (۳۱) ۔

اور ابن العربی فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے تکوینی اعتبار سے اخراج میں اس لئے فضیلت ہے کہ اس کے نتیجہ میں حضرات انبیاء اور اولیاء و صالحین کا وجود عمل میں آیا جس پر ارسال رسل،

(۲۸) الحدیث اخرجہ ابن حبان : ۷/ ۶۲ کتاب الحج، باب الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ... رقم الحدیث (۳۸۴۲) ۔

(۲۹) بذل المجھود : ۶/ ۵ ۔

(۳۰) الکوکب الدری : ۱/ ۳۰۶ باب فضل الجمعۃ ۔

(۳۱) معارف السنن ، ابواب الجمعۃ، باب فضل یوم الجمعۃ : ۴/ ۳۰۳ ۔

انزال کتب اور ظہور حق و باطل مرتب ہوا، اور پھر حضرت آدم علیہ الصلاۃ والسلام کا اخراج ابلیس کی طرح نہیں بلکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج زمین میں کچھ عرصہ تک رہنے اور خلیفۃ اللہ بننے کے لئے تھا جو سعادت اور فضیلت ہی کی علامت ہے۔

اسی طرح قیام ساعۃ بھی اس لئے وجہ فضیلت ہے کہ اولیاء اللہ اور صلحاء کے لئے وصول الی الجنۃ کا ذریعہ اور وسیلہ بنتا ہے (۳۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنہ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِنَّ فِي الْجُمُعَۃِ لَسَاعَۃً لاَ یُوَافِقُہَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ یَسْأَلُ اللّٰہَ فِیہَا خَیْرًا إِلاَّ أَعْطَاہُ إِیَّاہُ مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ وَزَادَ مُسْلِمٌ قَالَ وَہِيَ سَاعَۃٌ خَفِیفَۃٌ، وَفِي رِوَایَۃٍ لَہُمَا قَالَ إِنَّ فِي الْجُمُعَۃِ لَسَاعَۃً لاَ یُوَافِقُہَا مُسْلِمٌ قَائِمٌ یُصَلِّي یَسْأَلُ اللّٰہَ خَیْرًا إِلاَّ أَعْطَاہُ إِیَّاہُ (۳۳)۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جمعہ کے دن ایک ایسی ساعت آتی ہے کہ جسے اگر کوئی بندہ مومن پالے اور اس میں اللہ تعالیٰ سے بھلائی کا سوال کرے تو خدا اس کو وہ بھلائی عطا کر دیتا ہے (اس ساعت میں مانگی جانے والی دعا ضرور قبول ہوتی ہے) ایک روایت میں مسلمؒ نے یہ الفاظ مزید نقل کئے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ ساعت بہت تھوڑی ہوتی ہے۔ اور بخاری و مسلم کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: بلاشک وشبہ جمعہ کے روز ایک ایسی ساعت آتی ہے کہ جسے اگر کوئی بندہ مومن جو نماز کے لئے کھڑا ہو پالے اور خدا سے بھلائی کے لئے دعا کرے تو اس کو خدا وہ بھلائی ضرور عطا فرما دیتا ہے"۔

(۳۲) لمعات التنقیح کتاب الصلوۃ باب الجمعۃ : ۴ / ۱۵۶ ـ

(۳۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعۃ، باب فی الساعۃ التی فی یوم الجمعۃ رقم الحدیث : ۹۳۵ ـ ۱ / ۱۶۴، ومسلم فی کتاب الجمعۃ، باب فی الساعۃ التی یوم الجمعۃ رقم الحدیث : ۸۵۲، ۲ / ۵۸۳ ـ

ساعت اجابت

جس طرح پورے سال میں رحمت و قبولیت کی ایک خاص رات شب قدر رکھی گئی ہے، جس میں کسی بندے کو اگر توبہ و استغفار اور دعا نصیب ہوجائے تو اس کی بڑی خوش نصیبی ہے اور اللہ تعالیٰ سے قبولیت کی خاص توقع ہے، اسی طرح ہر ہفتہ میں بھی جمعہ کے دن رحمت و قبولیت کی ایک خاص گھڑی ہوتی ہے، اگر اس میں بندے کو اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اور مانگنا نصیب ہوجائے تو اللہ تعالیٰ کے کرم سے قبولیت ہی کی امید ہے۔

لیکن وہ ساعت اجابت متعین اور ظاہر نہیں بلکہ اسے پوشیدہ رکھا گیا ہے تاکہ لوگ اس ساعت کی امید میں پورے دن عبادت میں مشغول رہیں، حتمی تحدید اس لئے نہیں کہ پھر لوگ اسی پر اکتفاء کرکے بیٹھ جائیں گے، چنانچہ اسی مصلحت سے شب قدر کو بھی مبہم رکھا گیا ہے۔

البتہ احادیث کے اشارات سے ظنی تحدید ہوسکتی ہے، چنانچہ شب قدر کے بارے میں رمضان المبارک کے عشرہ اخیرہ کی طاق راتوں میں اور خاص کر ستائیسویں شب میں ظنی تحدید منقول ہے، اسی طرح ساعت اجابت کی ظنی تعیین اور تحدید کے بارے میں شارحین حدیث نے بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، بعض حضرات محققین سے پچاس تک اقوال منقول ہیں (۴۴)۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشہور اقوال ان میں سے گیارہ ہیں اور ان میں مشہور دو قول ہیں جن کو صحیح احادیث متضمن ہیں (۴۵)۔

پہلا قول یہ کہ جس وقت امام خطبہ کے لئے منبر پر جائے اس وقت سے لے کر نماز کے ختم ہونے تک جو وقت ہوتا ہے یہی ساعت اجابت ہے اور اس کی تائید حضرت ابوبردۃ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جو فصل اول میں مذکور ہے ساعت اجابت کے بارے میں ارشاد ہے "هِيَ مَابين اَنْ يجلِسَ الامامُ اِلٰى اَنْ تقضَى الصَّلاةُ" شافعیہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ساعت عصر کے بعد سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقفہ ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اس کی تائید حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طویل روایت سے ہوتی ہے جو فصل ثانی میں مذکور ہے، نیز فصل ثانی میں حضرت انس رضی اللہ

(۴۴) معارف السنن ابواب الجمعة، باب فی الساعة التی ترجی فی یوم الجمعة : ۴/ ۳۰۶ ۔

(۴۵) معارف السنن ابواب الجمعة، باب فی الساعة التی ترجی فی یوم الجمعة : ۴/ ۳۰۸ ۔

تعالیٰ عنہ کی روایت میں تصریح ہے "اِلتَمِسُوا السَّاعَةَ الَّتی تُرْجیٰ فی یومِ الجُمُعَةِ بعدَ العصرِ إلیٰ غیبوبَةِ الشَّمسِ" ۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے قول ثانی کو راجح قرار دیکر اس پر متعدد دلائل پیش کئے ہیں (۳۶) ۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ان دو قولوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان دونوں باتوں کا مقصد بھی حتمی تعیین نہیں ہے بلکہ منشا صرف یہ ہے کہ خطبہ اور نماز کا وقت چونکہ بندگان خدا کی توجہ الی اللہ تعالیٰ اور عبادت و دعا کا خاص وقت ہے اس لئے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ ساعت اسی وقت میں ہو۔

اور اسی طرح چونکہ عصر کے بعد سے غروب تک کا وقت نزول قضاء (اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے تقدیری فیصلوں) کا وقت ہے اور وہ پورے دن کا گویا نچوڑ ہے اس لئے اس وقت بھی توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ساعت غالباً اس مبارک وقفہ میں ہو (۳۷) ۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معلوم ہے کہ اس ساعت کے ابہام میں حکمت اور فائدہ یہ ہے کہ نماز اور دعا میں کثرت ہو کیونکہ اگر متعین کیا جائے تو لوگ صرف اسی وقت پر اعتماد کر کے باقی کو ترک کریں گے ، ابہام کی اس حکمت اور فائدہ کے باوجود جو لوگ اس کی تحدید اور تعیین کی کوشش میں ہیں ان کی کوشش تعجب خیز ہے (۳۸) ۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سلف صالحین حضرات صحابہ اور تابعین کے شوق عبادت کو دیکھ کر یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ ابہام ان کے حق میں اصلح تھا، لیکن ان حضرات کے بعد تمام لوگوں کے حق میں تعیین باعث رفق اور نرمی ہے کیونکہ اگر تعیین نہ ہو تو لوگ اپنی سستی اور غفلت کی وجہ سے پورے دن کی مشقت سے عاجز آکر اس بابرکت ساعت سے بالکل اعراض کریں گے اور اس برکت سے بالکلیہ محروم ہوجائیں گے لہذا قرون متاخرہ کے لئے تعیین ہی اصلح ہے (۳۹) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۳۶) والبسط فی زاد المعاد فی ھدی خیر العباد: ۱ / ۳۹۰ ۔

(۳۷) دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ: ۲ / ۷۲ ، الجمعۃ ۔

(۳۸) معارف السنن : ۴ / ۳۰۷ ۔

(۳۹) معارف السنن : ۴ / ۳۰۷ ۔

باب وجوبها

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَلْيَتَصَدَّقْ بِدِينَارٍ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَبِنِصْفِ دِينَارٍ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۴۰)۔

حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص بغیر کسی عذر کے جمعہ چھوڑ دے تو چاہیئے کہ ایک دینار صدقہ دے اور اگر ایک دینار دینا میسر نہ ہو تو آدھا دینار دے۔

فرضیت جمعہ

جمعہ کی فرضیت کتاب سنت اور اجماع سے ثابت ہے اسی وجہ سے اس کا انکار کفر ہے بلکہ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ جمعہ کی فرضیت ظہر سے آکد ہے، قرآن کریم کی آیت "فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ" (*) سے بھی صلاۃ الجمعۃ مراد ہے اور اگر خطبہ مراد ہو تو بھی جمعہ کا وجوب ظاہر ہے کیونکہ خطبہ کا وجوب نماز کے وجوب کو مستلزم ہے۔

صحیح یہ ہے کہ آیت کی تفسیر میں خطبہ اور نماز دونوں مراد لئے گئے ہیں اس لئے کہ ذکر اللہ دونوں پر صادق ہے (۴۱)۔

(*) سورۃ الجمعۃ: آیت/ ۹۔

(۴۰) الحدیث اخرجہ ابوداود فی کتاب الصلوۃ، باب کفارۃ من ترکها رقم الحدیث: ۱۰۵۳، ۱/ ۲۸۱ وابن ماجہ فی کتاب اقامۃ الصلوۃ والسنۃ فیها رقم الحدیث: ۱۱۲۸، ۱/ ۳۵۷۔ واحمد فی مسنده: ۵/ ۸۔

(۴۱) والبسط فی احکام القرآن للقرطبی: ۱۸/ ۱۰۷۔

حدیث مذکور سے جمعہ کی عدم فرضیت معلوم ہوتی ہے کیونکہ فرض کا ترک کرنے کی صورت میں صدقہ کفارہ نہیں بن سکتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "فَلْيَتَصَدَّقْ بِدِيْنَارٍ" کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ استحبابی ہے اور مطلب یہ ہے کہ نفس کو اس طریقے سے احکام خداوندی کی مخالفت سے باز رکھنے کی سعی کی جائے اس صدقہ سے ترک جمعہ کا گناہ ختم نہیں ہوتا، تاہم گناہ میں کچھ نہ کچھ تخفیف ہوجاتی ہے لہذا یہ صدقہ نہ تو کفارہ معصیت ہے اور نہ نماز کا قائم مقام چنانچہ ظہر کی قضاء بدستور لازم ہوگی (۴۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۴۳)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص (جمعہ کی) اذان سنے اس پر جمعہ کی نماز واجب ہوجاتی ہے۔

جمعہ کی اذان سننے والے پر نماز جمعہ واجب ہے

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو جمعہ والی جگہ سے اتنے فاصلہ پر ہو کہ جمعہ کی جگہ سے اذان کی آواز آتی ہو، یعنی شہر سے اتنا دور ہو کہ اگر کوئی شہر میں پکارے تو جہاں وہ ہے اس کے پاس وہاں تک آواز پہنچ جائے (۴۴)۔

جبکہ شرح منیہ میں ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر کی اطراف میں ایسی جگہ میں ہو کہ اس کے اور شہر کے درمیان خالی جگہ اور فاصلہ نہ ہو بلکہ مکانات ملے ہوئے ہوں خواہ وہ اذان سنے یا نہیں۔ اور اگر اس کے اور شہر کے درمیان کھیت یا چراہ گاہ وغیرہ حائل ہوں یعنی وہ جگہ شہر سے متصل نہ ہو تو اس شخص پر

---

(۴۲) لمعات التنقیح کتاب الصلوٰۃ، باب وجوبها: ۴ / ۱۶۷۔

(۴۳) الحدیث اخرجه ابوداود فی کتاب الصلوٰۃ، باب من تجب علیه الجمعة رقم الحدیث: ۱۰۵۵ ـ ۱ / ۲۷۸۔

(۴۴) المرقاۃ: ۳ / ۲۴۷۔

جمعہ واجب نہیں اگرچہ اذان سن لے ، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اذان سننے کی صورت میں جمعہ واجب ہے (۴۵) ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ مصر سے خارج افراد پر جمعہ واجب ہے یا نہیں ؟

چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر مصر سے خارج افراد کی جائے سکونت اس مقام سے،جہاں جمعہ کی نماز پڑھی جاتی ہے اتنے فاصلہ پر ہو کہ جمعہ پڑھنے کے بعد اپنے اہل و عیال کے ساتھ رات گزارنے کے لیے گھر آسکتے ہوں تو ان پر جمعہ واجب ہے ۔

حضرت ابوھریرۃ، حضرت انس ، حضرت ابن عمر، حضرت معاویہ اور دیگر متعدد تابعین رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے اور ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرۃ کی آنے والی روایت سے ہے "اَلْجُمُعَةُ عَلٰى مَنْ أَوَاهُ اللَّيْلُ إِلٰى أَهْلِهِ" اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اذان سننے کا اعتبار کیا جاتا ہے اگر اذان کی آواز ان تک آتی ہے تو ان پر جمعہ واجب ہے ورنہ نہیں (۴۶) ۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی بتایا ہے اور ابن العربی نے امام مالک سے بھی یہی نقل کیا ہے (۴۷) ۔

ان حضرات کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے ۔

جبکہ حضرات حنفیہ کے نزدیک شہر سے علیحدہ باہر رہنے والے افراد پر جمعہ واجب نہیں ، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے لیے مصر شرط ہے اور دیہات میں جمعہ جائز نہیں البتہ شہر کے اطراف میں رہنے والوں پر جمعہ اس لیے واجب ہے کہ فناء مصر بھی مصر کے حکم میں ہے ۔

مذکورہ دونوں حدیثوں کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ یہ ضعیف ہیں ۔

چنانچہ حضرت ابوھریرۃ کی روایت کی تضعیف امام ترمذی اور بیہقی دونوں نے کی ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو کی زیر بحث حدیث کی تضعیف پر علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے الجوہر النقی میں تصریح کی ہے ،مزید وہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر پر ان حضرات کا خود بھی عمل نہیں ، چنانچہ سب کے نزدیک سماع کا اعتبار نہیں بلکہ ایسی جگہ میں ہونے کا اعتبار ہے،جہاں سماع ہوسکتا ہو (۴۸) ۔

---

(۴۵) بذل المجهود : ٦ / ٣١ باب من يجب عليه الجمعة ۔

(۴٦) معارف السنن : ۴ / ۳۵۳ ۔

(۴۷) بذل المجهود : ٦ / ۲۸ ۔

(۴۸) الجوهر النقى فى ذيل سنن البيهقى : ۳ / ۱۷۴ كتاب الجمعة ، باب وجوب الجمعة على من كان خارج المصر فى موضع يبلغه النداء ۔

ثانیاً یہ کہ ان احادیث سے مراد فناء شہر ہے اس لیے کہ مصر کے قرب و جوار میں رہنے والوں پر بھی جمعہ واجب ہے کیونکہ فناء شہر خود شہر کے حکم میں ہے۔

جمعہ فی القریٰ

حضرات ائمہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ گاؤں اور بستی میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں ؟

چنانچہ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گاؤں اور بستی میں جمعہ پڑھنا جائز ہے ، خواہ بڑا گاؤں ہو یا چھوٹا ہو تفصیلات میں ان حضرات کا آپس میں بھی اختلاف ہے ، لیکن اس بات پر متفق ہیں کہ جمعہ کے لیے مصر یا قریہ کبیرہ شرط نہیں بلکہ چھوٹے گاؤں میں بھی جمعہ کی نماز پڑھی جائے گی۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے لیے مصر شرط ہے۔

البتہ مصر کی تعریف میں حضرات حنفیہ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔

ایک تعریف یہ ہے کہ مصر کا اطلاق اس بلدۃ کبیرۃ پر ہوتا ہے جس میں مختلف بازار ہوں اور اس میں ایسا والی مقرر ہو جو طاقت کے ذریعہ مظلوم کو ظالم سے حق دلاسکتا ہو اور لوگ اپنے مسائل کے حل کے لیے اس سے رجوع کرتے ہوں ، صاحب بدائع نے اسی تعریف کو اصح قرار دیا ہے (۴۹)۔

دوسری تعریف یہ ہے کہ مصر کا اطلاق اس جگہ پر ہوتا ہے جس میں مفتی یا قاضی ہو جو حدود قائم کرنے اور احکام نافذ کرنے پر قادر ہو اور وہاں اتنی آبادی ہو جتنی آبادی منیٰ میں ہے۔ صاحب خلاصہ نے اسی تعریف کو معتمد علیہ قرار دیا ہے البتہ حدود اور احکام کے نافذ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس پر قدرت ہو بالفعل نافذ کرنا شرط نہیں (۵۰)۔

تیسری تعریف یہ ہے کہ مصر اس جگہ کو کہا جاتا ہے جہاں اتنے لوگ رہتے ہوں جو اس جگہ کی سب سے بڑی مسجد میں نہ آسکیں۔ ان کے علاوہ دوسری اور تعریفیں بھی کی گئی ہیں۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ ایسے مواقع میں امام صاحب کے یہاں مدار عرف پر ہوا کرتا ہے اس لیے جس کو لوگوں کے عرف میں مصر شمار کیا جاتا ہے وہی مصر ہے اور چونکہ ہر زمانہ کا عرف بدلتا رہتا ہے اس لیے تعریفات فقہاء میں اختلاف ہوگیا ہے (۵۱)۔

---

(۴۹) بدائع الصنائع : ۱ / ۲۵۸ ۔

(۵۰) دیکھیے تفصیل کے لیے احسن الفتاوی : ۴ / ۱۶۳ جمعہ فی القریٰ کے لیے مذہب سے خروج ۔

(۵۱) احسن الفتاوی : ۴ / ۱۶۷ ۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل اور ان کے جوابات

ائمہ ثلاثہ کا پہلا استدلال قرآن کریم کی آیت سے ہے ۔ "اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ" (۵۲) چونکہ اس آیت میں سعی الی الجمعۃ کا حکم مطلق ہے مصر اور غیر مصر کی کوئی قید نہیں لہذا سعی الی الجمعہ ہر جگہ واجب ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مطلق نہیں بلکہ اس سے مصر مراد ہے جہاں خرید و فروخت ہوتی ہے ، چنانچہ آگے "وَذَرُوا الْبَیْعَ" (۵۳) سے اس کی تائید ہوتی ہے ، اسی طرح اس آیت کے بعد "فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ" (۵۴) اور "وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَۃً اَوْ لَھْوًا انْفَضُّوْا اِلَیْھَا وَتَرَکُوْکَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰہِ خَیْرٌ مِّنَ اللَّھْوِ وَمِنَ التِّجَارَۃِ وَاللّٰہُ خَیْرُ الرّٰزِقِیْنَ" (۵۵) آیا ہے ، ان آیات سے بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہے کہ جمعہ اس جگہ میں پڑھا جاتا ہے جو محل تجارت ہو اور ظاہر ہے کہ وہ مصر جامع اور قریہ کبیرہ ہی ہوسکتا ہے ۔ لہذا یہ آیت مسلک حنفی کے خلاف حجت نہیں بلکہ مسلک حنفی ہی کی واضح دلیل ہے ۔

دوسرا استدلال ابوداود کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے : "اِنَّ اَوَّلَ جُمُعَۃٍ جُمِعَتْ فِی الْاِسْلَامِ بَعْدَ جُمُعَۃٍ جُمِعَتْ فِی مَسْجِدِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِیْنَۃِ لَجُمُعَۃٌ جُمِعَتْ بِجُوَاثٰی قَرْیَۃٌ مِّنْ قُرَی الْبَحْرَیْنِ" (۵۶) ۔

اس حدیث میں جواثی میں جمعہ پڑھنے کا ذکر ہے اور جواثی قریہ ہے ، لہذا ہر قریہ میں جمعہ پڑھنا صحیح ہے ۔

اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ جواثی کو قریہ کہنا راوی کی تفسیر ہے چنانچہ بخاری (۵۷) میں یہی روایت حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور اس میں یہ لفظ نہیں ۔

اور دوسرے مقام پر یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "یَعْنِیْ قَرْیَۃً مِّنْ قُرَی الْبَحْرَیْنِ" (۵۸)

---

(۵۲) سورۃ الجمعۃ: / ۹ ۔ (۵۳) سورۃ الجمعۃ: / ۹ ۔

(۵۴) سورۃ الجمعۃ: / ۹ ۔

(۵۵) سورۃ الجمعۃ: / ۱۱ ۔

(۵۶) الحدیث اخرجہ ابوداود فی کتاب الصلوۃ، باب الجمعۃ فی القری : ۱ / ۲۸۰ رقم الحدیث: ۱۰۶۸ ۔

(۵۷) الحدیث اخرجہ کتاب الجمعۃ، باب الجمعۃ فی القری والمدن : ص / ۱۲۲ رقم الحدیث: ۸۹۲ ۔

(۵۸) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس ، رقم الحدیث: ۴۳۷۱ ۔ ص / ۹۰۰ ۔

جس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ راوی کی تفسیر ہے۔ نیز ابوداود میں بھی تصریح ہے "قالَ عثمانَ قریةُ من قُری عَبدِالقیسِ" (۵۹)۔

دوسرے یہ کہ عربی محاورہ میں لفظ قریہ بسا اوقات مصر اور شہر کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ کے بارے میں ارشاد ہے "اَخرِجنا مِنْ هٰذه القریةِ الظّالِمِ اَهلُها" (٦٠) اسی طرح مصر کے بارے میں ارشاد ہے "واسألِ القریَةَ الّتی کنّا فیها" (٦١) اور مکہ وطائف کے بارے میں فرماتے ہیں "وَقَالُوا لَوْلاَ نُزِّلَ هٰذا القرآنُ علیٰ رَجُلٍ مِنَ القریتَینِ عَظِیمٍ" (٦٢)۔

لغت کے امام علامہ زمخشری فرماتے ہیں "والعربُ تسمّی المدینةَ قریةً" (٦٣) اسی طرح تاج العروس میں قریہ کے بارے میں لکھتے ہیں "وتقعُ علی المُدنِ وغیرِها" (٦۴) کہ شہروں پر بھی قریہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جواثی ایک تجارتی مرکز اور منڈی تھا اور اس میں قید خانہ بھی تھا چنانچہ علامہ نیموی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بات ثابت کی ہے کہ جواثی میں علامات مصر پائی جاتی ہیں (٦۵) اور شعراء جاہلیت نے اپنے اشعار میں جواثی کی اسی حیثیت کا تذکرہ کیا ہے (٦٦)۔

لہذا یہ روایت حنفیہ کے خلاف حجت نہیں بن سکتی بلکہ یہ حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ ایسے مقام پر ادا کیا گیا ہے جہاں تجارتی منڈی، فوجی چھاؤنی، قلعہ، قید خانہ تمام لوازم مصر موجود ہیں۔

اس کے علاوہ ان حضرات کا استدلال حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے حکام کو سرکاری خط لکھا اور حکم فرمایا "جَمِّعُوا حَیثُ کُنتُم" (٦٧)

---

(۵۹) الحدیث اخرجه ابوداود فی سننه کتاب الصلوٰة باب الجمعة فی القری رقم الحدیث: ۱۰٦٨ ـ ۱ / ۲۸۰ ـ

(٦٠) سورة النساء: ۷۵ ـ

(٦١) سورة یوسف: ۸۲ ـ

(٦٢) سورة الزخرف: ۳۱ ـ

(٦٣) الکشاف ۲ / ۱٦٠ وعن ابی عمرو بن العلاء مارایت قرویین افصح من الحسن والحجاج یعنی رجلین من اهل المدن ـ

(٦۴) دیکھیے تاج العروس: ۱۰ / ۲۹۰ ـ

(٦۵) دیکھیے آثار السنن: ص / ۲۸۳ باب اقامة الجمعة فی القریٰ ـ

(٦٦) دیکھیے عمدة القاری: ٦ / ۱۸۷ باب الجمعة فی القریٰ والمدن و آثار السنن: ص / ۲۸۲ باب اقامة الجمعة فی القریٰ ـ

(٦٧) الاثر اخرجه ابن ابی شیبة فی مصنفه: ۲ / ۱۰۱، ۱۰۲ من کان یری الجمعة فی القری وغیرها ـ

اس روایت سے بھی عموم ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خطاب چونکہ حکام کو تھا اور عادۃً وہ بڑی بستیوں اور شہروں میں رہتے ہیں لہذا یہ روایت عموم پر محمول نہیں، جیسا کہ علامہ عینی فرماتے ہیں "معناہ حَیثُ کُنتُم مِن الأَمصَارِ" اگر یہ روایت اپنے عموم اور اطلاق پر حمل کی جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جمیع امکنہ میں جمعہ فرض ہے حالانکہ جمیع امکنہ میں کسی کے نزدیک بھی جمعہ فرض نہیں (۶۸) بلکہ تمام ائمہ کے نزدیک فرضیت جمعہ کے لیے کچھ شرائط ہیں جن کے بغیر باتفاق ائمہ جمعہ فرض نہیں (۶۹)۔

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس بات پر اجماع ہے کہ صحراؤں اور جنگلات میں جمعہ کا قائم کرنا جائز نہیں، بلکہ شوافع کے نزدیک بھی ہر قریہ میں جمعہ جائز نہیں بلکہ ایسی بستی ہونی چاہیے جہاں لوگ مستقل رہتے ہوں اور آبادی کم از کم چالیس افراد تک ہو بہرحال شوافع کے یہاں بھی ہر بستی میں جمعہ نہیں بلکہ چند قیود کا لحاظ ضروری ہے، ہمارا مسلک راجح اس لیے بھی ہے کہ اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے "لاجُمُعَةَ ولاتشرِیقَ ولاصَلاۃَ فِطرٍ ولَا أَضحیٰ إِلَّا فِی مِصرٍ جَامِعٍ" (۷۰) حضرات صحابہ کے تعامل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ جب انہوں نے مختلف علاقے فتح کیے تو شہروں کے علاوہ بستیوں میں جمعہ کے لیے منبر قائم نہیں کیے۔

بلکہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان بستیوں کو جہاں جمعہ پڑھا جاتا ہے امصار تسلیم کیا ہے چنانچہ "اَلجُمُعَةَ واجِبَةٌ عَلیٰ کُلِّ قَریَةٍ وإِن لَم یَکُن فِیهَا إِلَّا أَربَعَةٌ" (۷۱) اس روایت کے تحت فرماتے ہیں: "یعنی بالقری المدائن" کہ بستیوں سے مراد شہر ہیں لہذا جس بستی پر شہر کا اطلاق ہوتا ہے اس میں جمعہ پڑھنا جائز ہے اور جس پر شہر کا اطلاق نہیں ہوتا وہاں جمعہ پڑھنا جائز نہیں۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال اس سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف

(۶۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ۶ / ۱۸۸ باب الجمعة فی القری۔

(۶۹) دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۲ / ۸۸ مسالة رقم (۱۳۳۵)۔

(۷۰) الاثر اخرجه ابن ابی شیبة فی مصنفه: ۲ / ۱۰۱ من قال لاجمعة ولاتشریق الا فی مصر۔

(۷۱) الحدیث اخرجه البیهقی فی سننه: ۳ / ۱۷۹۔

لے گئے تو جس دن پہنچے وہ جمعہ کا دن تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جمعہ مدینہ منورہ میں بنو سالم میں پڑھا اس پر محدثین و مورخین کا اتفاق ہے۔ اور اس سے پہلے قبا میں چودہ یا چوبیس دن قیام فرمایا مگر ان ایام میں وہاں جمعہ نہیں پڑھا۔ (۷۲)

قبا میں نہ خود جمعہ پڑھنا اور نہ امر فرمانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمعہ کے لیے مصر شرط ہے اسی طرح صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر عرفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی جمعہ ادا نہیں فرمایا اور دوسروں کو بھی حکم نہیں فرمایا بلکہ خود بھی ظہر پڑھی اور دوسروں نے بھی ظہر کی نماز پڑھی۔

اس کے علاوہ بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے عہد نبوی کا یہی تعامل معلوم ہوتا ہے کہ دیہاتی لوگ باری باری شہر مدینہ ہی میں آکر جمعہ پڑھا کرتے تھے اور دیہات میں موجود رہنے والے صرف ظہر پڑھتے تھے چنانچہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں "کَانَ النَّاسُ یَنْتَابُوْنَ الجُمُعَۃَ مِنْ مَنَازِلِھِمْ وَالعَوَالِیْ" (۷۳) اگر اہل القری پر بھی جمعہ فرض ہوتا تو باری باری نہ آتے بلکہ سارے کے سارے حاضر ہوتے یا عوالی میں جمعہ ادا کرتے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ بھی اس روایت کی روشنی میں یہی فرماتے ہیں "لَوْکَانَ وَاجِباً عَلٰی اَھْلِ العَوَالی مَاتَنَا وَبُوْا وَلَکَانُوْا یَحْضُرُوْنَھَا جَمِیْعاً"۔ (۷۴)

نیز آیات قرآنیہ اور حدیث جواثی سے بھی یہی معلوم ہوا کہ چھوٹی بستی میں اقامت جمعہ درست نہیں ورنہ تو مدینہ منورہ کے اطراف میں بہت سے قری موجود تھے، جبکہ وہاں جمعہ ادا نہیں ہوا جبکہ حضرات صحابہ کرام کا عمل بھی یہی تھا کہ ہر چھوٹی بڑی بستی میں جمعہ قائم نہیں کرتے تھے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر نے چھتیس ہزار شہر اور قلعے فتح کیے اور جمعہ صرف نو سو مقامات پر جاری فرمایا (۷۵)

یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جمعہ ہر جگہ جائز نہیں جس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت "لاجُمُعَۃَ ولاتشریقَ ولا صلاۃَ فِطرٍ ولا اَضحیٰ اِلاّ فی مصرٍ جَامِعٍ" سے ہوتی ہے اگر جمعہ ہر جگہ جائز ہوتا تو ہزاروں جگہ جمعہ ہوتا۔

---

(۷۲) دیکھیے تقریر بخاری شریف حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب: ۳/ ۱۵۶۔

(۷۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۱۲۳ باب من این توتی الجمعۃ وعلیٰ من تجب۔

(۷۴) دیکھیے فتح الباری: ۲/ ۳۸۶ باب من این توتی الجمعۃ وعلیٰ من تجب۔

(۷۵) ازالۃ الخفاء: ۲/ ۶۵۔

علامہ نیموی رحمۃ اللہ علیہ نے آثار السنن میں متعدد آثار نقل کیے ہیں جن سے بخوبی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ گاؤں میں جمعہ نہیں ہوتا (۷۶) ۔

بابُ التنظیف والتبکیر

"تنظیف" کے معنی پاکی حاصل کرنے کے ہیں ، جمعہ کے دن پاکی حاصل کرنے سے مراد غسل کے ذریعہ بدن صاف کرنا مونچھوں کا کتروانا ، ناخن کٹوانا ، زیر ناف کے بال اور بغل کے بال صاف کرنا، نیز پاک صاف کپڑے پہن کر خوشبو لگانا ہے اور "تبکیر" کے معنی سویرے جانے کے ہیں اور یہاں اس سے مراد جمعہ کی نماز کے لئے اول وقت میں جانا ہے ۔ (۱)

الفصل الأول

﴿ وعنہ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَقَفَتِ الْمَلَائِكَةُ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ يَكْتُبُونَ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ وَمَثَلُ الْمُهَجِّرِ كَمَثَلِ الَّذِي يُهْدِي بَدَنَةً ثُمَّ كَالَّذِي يُهْدِي بَقَرَةً ثُمَّ كَبْشًا ثُمَّ دَجَاجَةً ثُمَّ بَيْضَةً فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ طَوَوْا صُحُفَهُمْ وَيَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب جمعہ کا دن آتا ہے تو فرشتے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہوجاتے ہیں ۔ چنانچہ جو شخص مسجد میں اول وقت میں آتا

(۷۶) دیکھیے آثار السنن : ص / ۲۸۸ باب لاجمعۃ الافی مصر جامع ۔

(۱) لمعات التنقیح : ۴ / ۱۷۰ ۔

(۲) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعۃ، باب الاستماع الی الخطبۃ یوم الجمعۃ رقم الحدیث : ۹۲۹ ۔ ص / ۱۷۴ ومسلم فی کتاب الجمعۃ باب فضل التہجیر یوم الجمعۃ : ۲ / ۵۸۷ رقم الحدیث : ۸۵۰ ۔

ہے پہلے وہ اس کا نام لکھتے ہیں پھر اس کے بعد پہلے آنے والوں کا نام لکھتے ہیں اور جو شخص مسجد میں اول (وقت) جمعہ میں آتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی شخص مکہ میں قربانی کے لیے اونٹ بھیجتا ہے (کہ جس کا بہت زیادہ ثواب ہوتا ہے) پھر اس کے بعد جو شخص جمعہ میں آتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ کوئی شخص مکہ میں قربانی کے لیے گائے بھیجتا ہے۔ پھر اس کے بعد جو شخص جمعہ میں آتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ کوئی شخص دنبہ بھیجتا ہے۔ پھر اس کے بعد جو شخص آتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص مرغی صدقہ میں دیتا ہے پھر اس کے بعد جو شخص آتا ہے وہ صدقہ میں انڈا دینے والے کی مانند ہوتا ہے اور جب امام (خطبہ کے لیے منبر پر) آتا ہے تو وہ اپنے صحیفے لپیٹ لیتے ہیں اور خطبہ سننے لگتے ہیں۔ "

اول وقت سے کیا مراد ہے؟

یہاں پر ملائکہ کے نماز جمعہ کے لئے الاول فالاول کے حساب سے آنے والوں کے درجات اور ثواب لکھنے کا تذکرہ ہے، البتہ اس میں گفتگو ہوئی ہے کہ ملائکہ کا یہ عمل کس وقت شروع ہوتا ہے؟

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ عمل زوال کے بعد شروع ہوتا ہے کیونکہ حدیث میں "مَثَلُ المُهَجِّرِ الَّذِي يُهْدِي بَدَنَةً" فرمایا گیا ہے اور "تہجیر" کے معنی نصف النہار میں چلنے کے ہیں لہذا یہ عمل زوال کے بعد مانا جائے گا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے۔ (۳)

دوسری جماعت کہتی ہے کہ اس عمل کا آغاز ارتفاع النہار یعنی زوال سے پہلے ہوگا۔

علامہ توربشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگرچہ جمعہ کا وجوب بعدالزوال ہوتا ہے اور سعی الی الجمعہ بھی بعدالزوال ہی واجب ہوتی ہے، نیز لغت کی رو سے تہجیر کے معنی سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات ایسے کلمات میں اتساعاً معنی لغوی سے زائد عموم معتبر ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی ہاجرہ کے معنی میں تعمیم کرلی گئی اور ارتفاع النہار کے بعد جو گرمی میں اضافہ ہونا شروع ہوجاتا ہے اسی پر ہاجرہ کا اطلاق ہوا، کیونکہ اس حدیث سے سعی الی الجمعہ کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے اور حدیث میں آنے والوں کے متعدد درجات ذکر کیے ہیں، جبکہ زوال کے بعد جمعہ کے قائم ہونے تک وقت بہت ہی تنگ ہوتا ہے ان درجات کا ترتب اس میں مشکل ہے البتہ ارتفاع النہار کے بعد قیام جمعہ تک جو وقت ہے اس میں ان مختلف درجات کا اعتبار بآسانی کیا جاسکتا ہے۔ نیز اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث کی

---

(۳) مرقاۃ المفاتیح : ۳ / ۲۵۱۔

ابتداء میں "إذا کانَ یومَ الجمُعَۃ" فرمایا ہے "وقت الجمعۃ" نہیں فرمایا کہ زوال کے بعد کی شرط لگائی جائے۔ (۴)

الفصل الثالث

وعن البَرَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَقًّا عَلَی الْمُسْلِمِیْنَ أَنْ یَغْتَسِلُوا یَوْمَ الْجُمُعَۃِ وَلْیَمَسَّ أَحَدُھُمْ مِنْ طِیْبِ أَھْلِہِ فَإِنْ لَمْ یَجِدْ فَالْمَاءُ لَہٗ طِیْبٌ رَوَاہُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِیُّ وَقَالَ ھٰذَا حَدِیْثٌ حَسَنٌ (۵)

حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! مسلمانوں پر جمعہ کے دن نہانا واجب ہے نیز مسلمانوں کو چاہیے کہ ان میں سے ہر شخص اپنے گھر کی خوشبو استعمال کرے اور اگر کسی کو خوشبو میسر نہ ہو تو اس کے لیے پانی ہی خوشبو ہے۔

غسل جمعہ

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور سلف و خلف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک بالاتفاق یوم جمعہ کا غسل سنت ہے واجب نہیں، اور صحیح رائے کے مطابق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے، بلکہ حافظ ابن عبدالبر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

البتہ اہل ظاہر وجوب کے قائل ہیں اور ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ زیر بحث روایت اور اس سے پہلی روایت میں ہے اور اس حکم کو وہ وجوب پر حمل کرتے ہیں۔ (۶)

جمہور کا استدلال حضرت سمرۃ بن جندب کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "مَنْ توضأ یوم

(۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲ / ۱۴۰۔

(۵) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ: ۴ / ۲۸۲ والترمذی فی ابواب الجمعۃ، باب ماجاء فی السواک والطیب یوم الجمعۃ رقم الحدیث: ۵۲۸ - ۲ / ۴۰۶۔

(۶) والبسط فی معارف السنن: ۴ / ۳۲۰ باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعۃ۔

الجمعۃِ فبِھا ونِعمتْ و من اغتسلَ فالغسل أفضلُ " (۷) چنانچہ اس روایت سے غسل کرنے کی افضلیت اور ترک غسل کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اور جن روایات میں غسل کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ حکم وجوبی نہیں بلکہ استحبابی ہے اور استحباب بھی موکد ہے، لہذا ان روایات سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، البتہ ابتداء اسلام میں غسل واجب تھا لوگ محنت و مشقت کے کام کرتے تھے اور لباس بھی موٹا ہوتا تھا، پسینہ کی بدبو ایذاء کا سبب بنتی تھی اس لئے غسل جمعہ کو واجب قرار دیا گیا، (۸) پھر حالات بدلتے رہے غلام اور باندھی کام کرنے لگے اور لباس بھی پہلے کی بنسبت بہتر ہونے لگے، پہلی کی کیفیت باقی نہ رہی چنانچہ غسل کا وجوب بھی منسوخ ہوگیا، جیسا کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

ابوداود میں بھی حضرت ابن عباس کی روایت اسی مضمون کی وارد ہوئی ہے (۹) اب چاہیں تو وجوب کو منسوخ کہیے جیسا کہ عام خیال ہے اور یا اس کو منتھی بانتھاء العلۃ قرار دیجیئے جیسا کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے، (منتھی بانتھاء العلۃ کی صورت میں حکم منسوخ نہیں ہوتا بلکہ اگر علت نہ پائی جائے تو حکم موجود نہ ہوگا اور اگر علت لوٹ آئے گی تو حکم بھی لوٹ آئے گا) یعنی پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذاء کی صورت پھر پیدا ہوگی تو غسل جمعہ واجب ہوجائے گا اور جب وہ صورت نہیں ہے تو غسل بھی واجب نہیں ہے۔ علامہ نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "بَیانُ اِنتھاءِ الحکمِ اَنَّ الخطابَ السابقَ لَہٗ غایۃٌ فی علمِ اللّٰہِ تعالیٰ فإذَا انتھی إلیٰ تلکَ الغایۃِ زَالَ بذاتِہٖ" ۔ (۱۰)

باب الخطبۃ والصلاۃ

الفصل الأول

﷽ عن ﷽ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَمِيلُ

(۷) الحدیث اخرجہ الترمذی فی ابواب الجمعۃ، باب ماجاء فی الوضوء یوم الجمعۃ: ۲ / ۳۶۹ ۔ رقم الحدیث: ۴۹۷ ۔

(۸) دیکھیے مجمع الزوائد: ۲ / ۱۷۲ باب الاخذ من الشعر والظفر یوم الجمعۃ۔

(۹) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱ / ۹۷ کتاب الطھارۃ، باب الرخصۃ فی ترک الغسل یوم الجمعۃ۔

(۱۰) دیکھیے تفسیر نیشاپوری: ۱ / ۳۵۹ ۔ وکذا فی الفوز الکبیر: ص / ۔

اَلشَّمْسُ رَوَاہُ الْبُخَارِیُّ(۱۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب کہ آفتاب ڈھل جاتا۔

نماز جمعہ کے پڑھنے کا وقت

حضرات ائمہ ثلاثہ جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک جمعہ کا وقت زوال کے بعد شروع ہوتا ہے، قبل الزوال جمعہ پڑھنا جائز نہیں بلکہ جمعہ کا وقت وہی ظہر کا وقت ہے۔

جبکہ امام احمد، قاضی شوکانی اور بعض دیگر ظاہریہ کے یہاں اقامت جمعہ قبل الزوال جائز ہے (۱۲) اور ان کا استدلال ایک تو زیر بحث حدیث کے بعد حضرت سہل بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "مَاكُنَّا نَقِيلُ وَلَانَتَغَدّٰى اِلَّابَعْدَالْجُمُعَةِ"۔

"قیلولہ" استراحت فی نصف النہار کو کہتے ہیں اور "غداء" دوپہر کے کھانے کو کہتے ہیں جو زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے اور اس حدیث میں دونوں کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ یہ بعد الجمعہ ہوتے تھے، لہذا لامحالہ جمعہ قبل الزوال ادا کیا جاتا تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مقصد جمعہ کی تیاری کی مشغولیت کو بیان کرنا ہے یعنی چونکہ جمعہ کے لیے سویرے جانا مندوب تھا اگر کھانے اور قیلولہ میں مشغول ہوتے تو سویرے جانا فوت ہوجاتا اس لیے سویرے جانے کے فوت ہونے کے خوف سے یا خود جمعہ کے فوت ہونے کے خوف سے، یہ حضرات قیلولہ اور غداء کو نماز جمعہ کی ادائیگی سے موخر کرتے تھے۔ (۱۳) باقی قیلولہ اور غداء کا اطلاق مابعد الزوال پر کیسے ہوگیا یہ امر مستبعد نہیں، یہ اطلاق توسعاً گیا، کلام عرب میں اس طرح کے توسعات برابر رائج ہیں جیسا کہ سحری کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "هَلُمُّوا اِلَى الْغَدَاءِ الْمُبَارَكِ"۔ (۱۴)

دوسرا استدلال دارقطنی میں عبداللہ بن سید ان سلمی کی روایت سے ہے جس میں انہوں نے خلفاء

---

(۱۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعۃ، باب وقت الجمعۃ اذا زالت الشمس رقم الحدیث: ۹۰۴ ۔ ص / ۱۷۸ ۔

(۱۲) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۳۵۴، ۳۵۵ باب ماجاء فی وقت الجمعۃ۔

(۱۳) معارف السنن : ۴ / ۳۵۵ ۔

(۱۴) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱ / ۳۰۲ کتاب الصیام، دعوۃ السحور۔

ثلاثہ کا عمل یہی نقل کیا ہے کہ وہ حضرات جمعہ زوال سے پہلے یا زوال کے وقت تک ادا کرتے تھے ۔ (۱۵)
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ ابن سیدان بالاتفاق ضعیف ہیں ۔ (۱۶)

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زیر بحث حدیث سے ہے ۔
چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "فیہ إشعارٌ بمُواظبَۃِ النبی صَلَّی اللّٰہ علیہ وَسَلَّم علیٰ صَلاۃِ الجمعۃِ إذا زالَتِ الشَمسُ" (۱۷) یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ زوال شمس کے متصل بعد نماز جمعہ پڑھی ہے ۔

دوسرا استدلال حضرت سلمۃ بن الاکوع کی روایت سے ہے فرماتے ہیں : "کنَّا نَجمَعُ معَ رسولِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہَ علیہ وسَلَّم إذا زالَتِ الشَّمسُ" (۱۸) اور یہی امت کا تعامل رہا ہے چنانچہ علامہ حلبی فرماتے ہیں :
"وھو المَتوارِثُ مِن لَّدنِ النَّبیِّ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسَلَّم إلیٰ یومِنا ھٰذا وھو قولُ الجمھورِ من الصَّحابَۃِ والتَّابِعینِ فمَنْ بعدَھم" ۔ (۱۹)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَھُوَ یَخْطُبُ إِذَا جَاءَ أَحَدُکُمْ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ وَالْإِمَامُ یَخْطُبُ فَلْیَرْکَعْ رَکْعَتَیْنِ وَلْیَتَجَوَّزْ فِیْھِمَا رَوَاہُ مُسْلِمٌ (۲۰)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص جمعہ کے روز مسجد میں آئے اور امام خطبہ پڑھ رہا ہو تو دو رکعتیں پڑھ لے مگر دونوں

(۱۵) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ کتاب الجمعۃ باب صلوۃ الجمعۃ قبل نصف النہار: ۲ / ۱۷ ۔

(۱۶) فتح الباری : ۲ / ۳۸۷ باب وقت الجمعۃ اذا زالت الشمس ۔

(۱۷) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ۲ / ۳۸۸ باب وقت الجمعۃ اذا زالت الشمس ۔

(۱۸) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱ / ۲۸۳ ، اوائل کتاب الجمعۃ ۔

(۱۹) دیکھیے کبیری: ص / ۶۰۳ ۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب الجمعۃ، باب ذکر الخطبتین قبل الصلوۃ وما فیھما من الجلسۃ ۲ / ۵۸۹ ۔ رقم الحدیث : ۸۶۲ ۔

رکعتیں ہلکی (مختصر) پڑھے ۔

خطبہ کے دوران نماز پڑھنے کا حکم

حضرات شافعیہ ، حنابلہ اور بعض دیگر حضرات اس حدیث کی وجہ سے اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص خطبہ کے دوران مسجد میں آجائے تو اس کو چاہیے کہ تحیۃ المسجد پڑھے پھر بیٹھ جائے ۔

جبکہ امام ابوحنیفہ ، امام مالک ، جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک خطبہ جمعہ کے دوران نماز پڑھنا جائز نہیں ۔ (۲۱) حنفیہ اور مالکیہ کی طرف سے متعدد دلائل پیش کیے گئے ہیں ۔

❶ قرآن کریم کی آیت "وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا" (۲۲) اس آیت کے متعلق قراءۃ خلف للامام میں بحث گذر چکی ہے ، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ آیت قراءۃ خلف الامام کے متعلق نازل ہوئی ہے ، البتہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے اور شافعیہ کا اس بات پر اصرار تھا کہ آیت کا نزول خطبہ ہی کے بارے میں ہوا ہے ، تو پھر وہ کیسے خطبے کے دوران نماز کی اجازت دیتے ہیں ۔ بہرحال ہر صورت میں خطبہ کے دوران خاموشی اختیار کرنا اور خطبہ سننا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ نماز پڑھنے کے ساتھ یہ ممکن نہیں ۔

❷ صحیحین کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : "إذا قلتَ لصاحبِکَ أنصِتْ والإمامُ یخطُبُ یومَ الجمعةِ فقد لغَوْتَ" ۔ (۲۳)

علامہ ابن العربی مالکی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں (۲۴) کہ جب امر بالمعروف سے منع کیا گیا ہے جبکہ اس میں تھوڑا سا وقت لگتا ہے تو نماز تحیۃ المسجد سے جس میں طویل وقت لگتا ہے بطریق اولی منع کیا جائے گا ۔ نیز امر بالمعروف واجب ہے اور خطبے کے دوران اس کی اجازت نہیں تو تحیۃ المسجد تو صرف مستحب ہے اس کی اجازت کیسے ہوگی ۔

❸ موارد الظمآن کی روایت میں تصریح ہے : "مَنِ اغتسلَ یومَ الجُمعةِ واستَنَّ ومَسَّ من طِیبٍ إنْ کانَ عندَہ ولَبِسَ من أحسَنِ ثیابِه ثُمَّ جاءَ إلی المسجدِ ولم یَتخطَّ رِقابَ النّاسِ ثُمَّ رکَعَ ماشاءَ اللّٰهُ أنْ یَرْکَعَ ثُمَّ أنصَتَ إذا خرَجَ إمامُه حتّٰی یُصَلِّیَ کانَتْ کفّارةً لِما بینَها وبینَ الجُمعةِ الّتی قَبْلَها" (*) اس روایت سے

---

(۲۱) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۲٦۷ باب فی الرکعتین والامام یخطب ۔　　(۲۲) سورۃ الاعراف / ۲۰۴ ۔

(۲۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعۃ ، باب الانصات یوم الجمعۃ رقم الحدیث : ۹۳۴ ۔ ص / ۱۸۳ ۔ ومسلم فی کتاب الجمعۃ باب فی الانصات یوم الجمعۃ فی الخطبۃ رقم الحدیث : ۸۵۱ ۔ ۲ / ۵۸۳ ۔

(۲۴) دیکھیے التعلیق الصبیح : ۲ / ۱۵۰ ۔

(*) الحدیث اخرجہ الہیثمی فی موارد الظمآن : ص ۱۴۸ ، رقم الحدیث ۵٦۲ ، باب فی حقوق الجمعۃ ۔

معلوم ہوا کہ خطبہ سے پہلے نماز پڑھ سکتا ہے اور خطبہ شروع ہونے کے بعد نہیں پڑھ سکتا، بلکہ اس کے بعد خاموشی لازم ہے۔

❺ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوبکر و عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے آثار نقل کیے ہیں کہ وہ خطبہ کے دوران نماز پڑھنے سے منع کرتے تھے۔

اس کے علاوہ بھی متعدد روایات اور آثار سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ خطبہ کا سننا واجب ہے اور خطبہ کے دوران نماز پڑھنا درست نہیں۔ (**)

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے اور یہ حدیث قاعدہ کلیہ کی شکل میں مروی ہے جس میں عام حکم دیا گیا ہے کہ جو بھی خطبہ کے دوران پہنچے تو دو رکعتیں پڑھے۔

لیکن اکثر طرق میں قاعدہ کلیہ کا ذکر نہیں جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے، بلکہ ایک واقعہ جزئیہ نقل کیا گیا ہے یعنی حضرت سلیک غطفانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ممبر پر تشریف فرما تھے اسی دوران حضرت سلیک آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دو رکعت نماز پڑھنے کا حکم دیا۔

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے واقعہ جزئیہ کا جواب تو یہ ہے کہ حضرت سلیک غطفانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بہت فقیر اور خستہ حال صحابی تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ لوگ ان کی خستہ حالی کو دیکھ لیں اس لیے ان کو کھڑا کرنے کے لئے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر میں وہ نماز پڑھ رہے تھے اتنی دیر تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، چنانچہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے "بابُ حثِّ الإمامِ علَى الصَّدقةِ يومَ الجُمعةِ فی خُطبتِہٖ" کا ایک عنوان قائم کرکے حضرت سلیک کا واقعہ نقل کیا ہے، "جاءَ رَجُلٌ يومَ الجُمُعةِ والنَّبِیُّ صَلَّى اللّٰهُ علیہ وسَلَّم يَخطُبُ بهيئةٍ بَذَّةٍ فقالَ لہ رسولُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰهُ علیہ وسَلَّم: أَصَلَّيْتَ قالَ لا، قالَ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ" (۲۵) بلکہ موارد الظمآن کی روایت میں اور وضاحت ہے: "ارکع رکعتین ولاتعودن لمثل ھذا" (۲۶) اس روایت سے بخوبی یہ معلوم ہوا کہ ایک ضرورت کے تحت نماز پڑھی گئی ہے ہمیشہ کے لئے حکم نہیں، نیز مسند احمد کی روایت میں بھی تصریح ہے۔

(**) دیکھیے تفصیل کے لئے النعلیق الصبیح: ۲ / ۱۴۹ - ۱۵۰۔

(۲۵) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱ / ۲۰۸ باب حث الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبتہ۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ الھیثمی فی موارد الظمآن: ص ۱۵۰ باب صلاۃ التحیۃ والامام یخطب۔

"إِنَّ هٰذا الرَّجُلَ دَخَلَ المسجدَ فی هیئۃ بَذَّۃٍ فَأمرتُہ أن یصلّیَ و أنا أرجو أن یفطِنَ لہ رجلٌ" (۲۷)

یہ آدمی بوسیدہ حالت میں مسجد میں داخل ہوا میں نے اس کو نماز پڑھنے کے لیے کہا، مجھے امید تھی کہ اس کی حالت کو لوگ سمجھ لیں گے۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ یہ ایک مخصوص واقعہ تھا ضابطہ اور قاعدہ نہیں تھا۔ اور جس طریق میں قاعدہ کلیہ کا ذکر ہے اس میں حضرت سلیک کے واقعہ کی تخصیص نہیں بلکہ عمومی حکم دیا گیا ہے اور اس کے بارے میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قاعدہ کلیہ بیان فرمایا ہے اور اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں (۲۸) تو اس کا ایک جواب یہی ہے کہ دراصل یہ بھی وہی واقعہ جزئیہ ہے، بعض رواۃ نے قاعدہ عامہ پر محمول کرکے اس کو ضابطہ کی شکل میں پیش کردیا ہے۔

جیسا کہ امام دارقطنی نے اپنی کتاب "کتاب التتبُّع علی الصحیحین" میں شیخین کی متفق علیہا احادیث کے ضمن میں اس حدیث کی متن پر تنقید کی ہے اور یہی فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاص آدمی کو نماز پڑھنے کے لئے فرمایا تھا لیکن روای نے اس کو عام عنوان سے نقل کردیا۔

لیکن چونکہ حافظ صاحب نے دارقطنی کے اس اشکال کا جواب دیا ہے اور وہ یہ کہ اس قصہ میں اگرچہ خصوصیت کا احتمال ہے لیکن جس روایت سے عموم ثابت ہوتا ہے یعنی شعبہ کی روایت وہ بھی روایت شاذ نہیں بلکہ خود سنن دارقطنی میں اس کا متابع روح ابن القاسم مذکور ہے۔ لہذا یہ روایت قابل استدلال ہے (۲۹)

اور صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث قاعدہ کلیہ کے اعتبار سے صحیح اور سنداً بھی قوی ہے، لیکن اس کی وجہ سے قرآنی آیت میں نسخ یا تخصیص نہیں کی جاسکتی، تو چونکہ یہ حدیث آیت قرآنی اور ان احادیث صحیحہ کی معارض ہے جو حنفیہ کی مستدل ہیں اور تعارض کی صورت میں محرِّم کو ترجیح ہوتی ہے، جبکہ تعامل صحابہ و تابعین سے بھی یہی مؤید ہے لہذا یہ تاویل کی جائے گی کہ "الإمامُ یخطُبُ" سے مراد یہ نہیں کہ امام خطبہ دے رہا ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام منبر پر ہو اور خطبہ کی حالت قریب ہو "ویُرِیدُ الإمامُ أنْ یخطُبَ"۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ کلام فی الصلاۃ جائز

---

(۲۷) دیکھیے فتح الباری: ۲ / ۳۰۸ باب اذا رای الامام رجلا جاء وهو یخطب امره ان یصلی رکعتین بحوالہ مسند احمد۔

(۲۸) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱ / ۲۸۷ فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبة فلیصل رکعتین ولیتجوز فیهما۔

(۲۹) دیکھیے هدی الساری مقدمة فتح الباری: ص / ۳۵۵ من کتاب الصلاة، الحدیث الخامس عشر

تھا اس لئے جب کلام فی الصلاۃ منسوخ ہوا اور "وقُومُوالِلّٰہِ قانِتِیْن" (۳۰) کی آیت نازل ہوئی تو چونکہ خطبہ نماز جمعہ کے لئے شطر یا شرط ہے لہذا اس میں بھی کلام اور وہ تمام امور جو استماع خطبہ اور انصات کے منافی تھے منسوخ ہوگئے۔ (۳۱)

باب صلاۃ الخوف

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ صلاۃ الخوف کی مشروعیت اب بھی باقی ہے یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔

جبکہ امام مزنی، ابراھیم بن علیہ اور ایک روایت میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہم صلاۃ الخوف کی مشروعیت مختص برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مانتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صلاۃ الخوف کی مشروعیت کے قائل نہیں ہیں۔ اور دلیل قرآن کریم کی آیت ہے "وإذاكنتَ فِيهِمْ فأقَمْتَ لَهُم الصّلاةَ" (۳۲) اس آیت میں صلاۃ الخوف کے جواز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حکم جواز بھی معدوم ہوگیا۔

اور پھر یہ کہ صلاۃ الخوف میں "ذھاب وایاب" اور دیگر اعمال جو کہ نماز کے منافی ہیں بکثرت ہیں اس لیے نہ ہونی چاہیے البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس لئے مشروع ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کی برکت ہر شخص حاصل کرکے نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عبادت میں شریک ہونے کے لئے ہر ایک مائل اور راغب تھا اور آپ کی موجودگی میں دوسرے کسی شخص کی اقتداء میں نماز پڑھنے پر راضی نہ تھا جبکہ دوسروں میں یہ خصوصیت نہیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ صلاۃ الخوف کے جواز پر حضرات صحابہ کا اجماع ہے۔ (۳۳) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اسی طرح معمول رہا ہے جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں تھا

(۳۰) سورۃ البقرۃ / ۲۳۸۔

(۳۱) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱ / ۲۵۳ باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعۃ والامام یخطب۔

(۳۲) سورۃ النساء / ۱۰۲۔

(۳۳) دیکھیے اوجز المسالک: ۴ / ۸ صلاۃ الخوف۔

اور حضرات صحابہ نے مختلف مواقع پر صلاۃ الخوف ادا کی ہے، چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن سمرۃ نے کابل میں صلاۃ الخوف ادا کی ہے۔ (۳۴) حضرت حذیفہ نے طبرستان میں (۳۵) حضرت علی نے صفین میں اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنھم نے اصبہان میں صلاۃ الخوف ادا فرمائی ہے۔ (۳۶)

اور آیت کا جواب یہ ہے کہ "إذا کنتَ" کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، جیسا کہ صلاۃ المسافر میں فرمایا تھا "إن خفتم" حالانکہ قصر کے لئے خوف شرط نہیں۔ (۳۷)

اور علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا بیان حکم کے لئے شرط ہے وجود حکم کے لئے شرط نہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپ ان میں موجود ہوں گے تو اپنے فعل کے ذریعہ سے ان کو سمجھائیں کیونکہ قول کی بنسبت فعل کے ذریعہ زیادہ وضاحت ہوتی ہے "أي بيِّنْ لهم بفعلك لأنه أوضح من القول"۔ (۳۸)

جمہور فقہاء کے نزدیک صلاۃ الخوف سفر میں دو رکعت اور حضر میں چار رکعت ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات میں چوبیس دفعہ صلاۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے اور روایات میں ان کے سولہ طریقے ذکر کیے گئے ہیں جن میں بخاری میں تو ایک یا دو ہی طریقے مذکور ہیں لیکن زیادہ تر یہ طرق ابوداود میں مذکور ہیں، ابوداود میں گیارہ صورتیں مذکور ہیں اور کچھ نسائی اور طبرانی کی روایات سے معلوم ہوتی ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چار مقامات پر صلاۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے ذی قرد، عسفان، نجد اور غزوہ طائف میں اور ایک ایک جگہ متعدد مرتبہ ثابت ہے اس لئے کل تعداد چوبیس ہوجاتی ہے۔

سولہ طرق میں سے صرف ایک صورت بالاتفاق ناجائز ہے اور ایک صورت مختلف فیہ ہے باقی سب معمول بہا اور جائز ہیں۔

جو صورت بالاتفاق ناجائز ہے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنھما کی روایت ہے جس میں صلاۃ الخوف کے بارے میں ارشاد ہے: "وفی الخوف رکعة" صلوۃ خوف کے ایک رکعت ہونے کا کوئی قائل

(۳۴) دیکھیے سنن ابی داود: ۱ / ۱۷۷ باب من قال یصلی بکل طائفة رکعة ثم یسلم۔

(۳۵) نفس المرجع: ۱ / ۱۷۷ باب یصلی بکل طائفة رکعة ولا یقضون۔

(۳۶) دیکھیے اوجز المسالک: ۴ / ۸ صلاۃ الخوف۔

(۳۷) دیکھیے تحفة الاحوذی: ۱ / ۳۹۴ باب ماجاء فی صلاۃ الخوف۔

(۳۸) دیکھیے اوجز المسالک: ۴ / ۸ صلاۃ الخوف۔

نہیں اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اختصار در اختصار ہوگیا (۳۹) اور اس پر کسی کا عمل نہیں بلکہ اس سے یہی مراد لیا جاتا ہے کہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھی جاتی ہے۔ (۴۰)

اور مختلف فیہ صورت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت سفر ایک طائفہ کو دو رکعت پڑھائی اور پھر دوسرے طائفہ کو دو رکعات پڑھائی یہ صورت امام شافعی کے نزدیک جائز ہے کیونکہ وہ "اقتداء المُفْتَرِض خلف المُتَنفِّل" کے جواز کے قائل ہیں اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ اس میں "اقتداء المُفْتَرِض خلف المُتَنفِّل" لازم آتی ہے۔

اب رہ گئیں بائیس صورتیں ان پر سب کے نزدیک عمل جائز ہے البتہ اولویت اور عدم اولویت میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ احناف نے اس صورت کو اختیار کیا ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے جس میں امام قوم کو طائفتین میں تقسیم کرے گا، طائفہ اولیٰ امام کے ساتھ ہوگا اور طائفہ ثانیہ فی مواجہۃ العدو ہوگا، جب طائفہ اولیٰ امام کے ساتھ ایک رکعت پوری کرے گا تو یہ دشمن کے مقابل میں چلا جائے گا اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ ایک رکعت ادا کرے گا اور امام دو رکعت کے پورا ہوجانے کی بنا پر سلام پھیردے گا اور یہ طائفہ ثانیہ پھر دشمن کے مقابلہ میں چلا جائے گا اور طائفہ اولیٰ وہاں سے آکر اپنی باقی نماز مثل لاحق کے بغیر قراءت پوری کرے گا اور سلام پھیر کر پھر دشمن کے مقابلہ میں جائے گا، اس کے بعد طائفہ ثانیہ وہاں سے آکر اپنی باقی نماز مسبوق کی طرح قراءت کے ساتھ پوری کرے گا البتہ طائفہ ثانیہ کو یہ بھی اختیار ہے کہ دوسری رکعت وہیں پوری کرے اور جماعت کی جگہ نہ آئے۔

حضرت ابن عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما دونوں کی روایات ہم معنی ہیں، فرق یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مجمل اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مفصل ہے۔ (۴۱)

ائمہ ثلاثہ نے سہل بن ابی حثمۃ کی روایت کو ترجیح دی ہے جو فصل اول کی دوسری روایت ہے، اس میں یہ طریقہ بیان کیا ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ہو اور دوسرا دشمن کے مقابلے میں ہو۔ پہلے طائفہ کو امام ایک رکعت پڑھا کر انتظار کرے گا اور طائفہ اولیٰ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کرے گا، پھر دوسرا طائفہ

(۳۹) دیکھیے تقریر بخاری شریف: ۳/۱۷۵ ابواب صلاۃ الخوف۔

(۴۰) دیکھیے اللمعات: ۳/۱۵۰۔

(۴۱) پوری تفصیل کے لئے دیکھیے تقریر بخاری شریف: ۳/۱۷۵ ـ ۱۷۶ ـ اول ابواب صلاۃ الخوف۔

آنے گا اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیردے گا اور یہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کرے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے آپس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ امام مالک کے نزدیک سھل بن ابی حثمہ کی روایت میں وہ طریقہ راجح ہے جو قاسم بن محمد سے مروی ہے اور اس کی تخریج بخاری نے کی ہے اور وہ یہی ہے جو اوپر مذکور ہے کہ امام دوسری رکعت سے فراغت کے بعد سلام کے لئے طائفہ ثانیہ کا انتظار نہیں کرے گا بلکہ سلام پھیر دے گا۔ جبکہ امام احمد نے یزید بن رومان والی روایت کو اختیار کیا ہے جس میں امام دوسرے طائفہ کو ایک رکعت پڑھا کر انتظار کرے گا، جب دوسرا طائفہ اپنی دوسری رکعت سے فارغ ہوجائے تو امام ان کے ساتھ سلام پھیر دے گا۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تفصیل ہے اگر دشمن قبلہ کی جانب میں نہ ہو تو یزید بن رومان کی روایت راجح ہے اور اگر جانب قبلہ میں ہو تو حضرت جابر کی روایت راجح ہے جو فصل اول کے آخر میں ہے "وعنہ قال: صَلّٰی رسولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہِ وسَلَّمَ صَلاۃَ الخَوفِ، فَصَفَفْنَا خَلفَہُ صَفَّینِ، والعَدُوُّ بیننا وبینَ القبلۃ، فَکَبَّرَ النبیُّ صَلَّی اللّٰہُ علَیْہِ وسَلَّمَ وکَبَّرْنَا جَمِیعاً..." "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز خوف پڑھائی، چنانچہ ہم نے آپ کے پیچھے دو صفیں باندھ لیں اور دشمن ہمارے اور قبلہ کے درمیان تھا آپ نے تکبیر کہی ہم سب نے بھی تکبیر کہی" فصل اول کی حضرت ابن عمر کی روایت جس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے اس لئے راجح ہے کہ اوفق بالقرآن ہے (۴۲) چنانچہ امام ابوبکر رازی فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت "فَاِذَاسَجَدُوا فَلْیَکُونُوا مِن وَّرَائِکُم" (۴۳) میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جارہا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے کہ ایک رکعت پوری کرنے کے بعد دوسری رکعت کی اجازت نہیں بلکہ سجدہ کرنے کے بعد یہ طائفہ دشمن کے مقابلہ میں جائے گا۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں یہ بات نہیں بلکہ وہ طائفہ اپنی نماز پوری کرکے جائے گا۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت "وَلْتَاْتِ طَائِفَۃٌ اُخْرٰی لَم یُصَلُّوا فَلْیُصَلُّوا مَعَکَ" (۴۴) سے معلوم ہوتا ہے کہ قوم کو طائفتین میں تقسیم کیا جائے گا، ایک امام کے ساتھ اور دوسرا دشمن کے مقابلے میں ہوگا جبکہ حضرت جابر کی روایت کے مطابق تقسیم نہیں دونوں طائفے بیک وقت امام کے ساتھ شریک نماز ہیں۔

(۴۲) والبسط فی التعلیق الصبیح: ۲ / ۱۵۲۔

(۴۳) سورۃ النساء۔ آیت / ۱۰۲۔

(۴۴) سورۃ النساء۔ آیت / ۱۰۲۔

اسی طرح حنفیہ کا مسلک اصول امامت اور اقتداء سے زیادہ قریب اور اوفق بالسنۃ ہے (۴۵) چنانچہ حدیث میں ارشاد ہے: "إنما جعل الامام لیؤتم به فإذا رکع فارکعوا و إذا سجد فاسجدوا" (۴٦)۔

جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طائفہ اولی بجائے متابعت امام کے امام سے پہلے ہی اپنی نماز پوری کرلیتا ہے، اسی طرح ان کے یہاں امام طائفہ ثانیہ کے لئے تشہد میں منتظر رہتا ہے جو "إنما جعل الإمام لیؤتم به" کہ سراسر خلاف ہے، نیز ان حضرات کے مسلک میں امام پر مقتدی کی سبقت لازم آتی ہے کیونکہ طائفہ اولی کی پوری ایک رکعت امام کی رکعت سے پہلے ادا ہورہی ہے حالانکہ امام پر سبقت احادیث کی روشنی میں ممنوع اور ناجائز ہے۔

باب صلاۃ العیدین

"عیدین" سے مراد عیدالفطر اور عیدالاضحی ہیں اور عید کو عید اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے، اگرچہ دوسرے اوقات میں بھی تکرر اور بار بار آنا ہوتا ہے لیکن یہ ایام خاص خوشی اور سرور لے کر آتے ہیں اس لئے "عید" کا نام ان کے ساتھ خاص کیا گیا۔ (۴۷) یا اس لئے کہ نعماء اور عوائد الہیہ کی کثرت ہوتی ہے اس لئے اس کو عید کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک تفاؤلاً عید کہتے ہیں تاکہ بار بار سرور اور خوشی لانے کا سبب بنے۔ (۴۸)

اسلام میں صرف عیدین مذہبی اور ملّی تہوار ہیں

جس طرح ہر قوم کے کچھ خاص تہوار اور جشن کے دن ہوتے ہیں جن میں اس قوم کے لوگ اپنی

(۴۵) پوری تفصیل کے لئے دیکھیے احکام القرآن: ۲ / ۲۵۸ باب صلاۃ الخوف۔

(۴٦) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب الصلوۃ، باب ائتمام المأموم۔ ۱ / ۳۰۸۔ رقم الحدیث: ۴۱۱۔

(۴۷) دیکھیے لمعات التنقیح: ۳ / ۲۰۰۔

(۴۸) دیکھیے تقریر بخاری شریف: ۳ / ۱۸۰ کتاب العیدین۔

اپنی حیثیت اور سطح کے مطابق اچھا لباس پہنتے اور عمدہ کھانے پکاتے ہیں اور دوسرے طریقوں سے بھی اپنی مسرت و خوشی کا اظہار کرتے ہیں ، یہ گویا انسانی فطرت کا تقاضا ہے ، اسی لئے انسانوں کا کوئی طبقہ اور فرقہ ایسا نہیں ہے جس کے ہاں تہوار اور جشن کے خاص دن نہ ہوں ۔

قوموں کے تہوار دراصل ان کے عقائد و تصورات اور ان کی تاریخ و روایات کے ترجمان اور ان کے قومی مزاج کے آئینہ دار ہوتے ہیں ۔ (۴۹) چنانچہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں اہل مدینہ دو دن عید مناتے تھے یعنی ایک نیروز اور دوسرا مہرجان ، جو جاہلی مزاج و تصورات اور جاہلی روایات ہی کے آئینہ دار ہوتے تھے ۔ (۵۰)

اسلام میں بھی ایسے دو دن رکھے گئے ہیں ، ایک عیدالفطر اور دوسرے عیدالاضحیٰ، بس یہی مسلمانوں کے اصل مذہبی و ملی تہوار ہیں ان کے علاوہ مسلمان جو تہوار مناتے ہیں ان کی کوئی مذہبی حیثیت اور بنیاد نہیں ہے ، بلکہ اسلامی نقطہ نظر سے ان میں سے اکثر خرافات ہیں ۔ (۵۱)

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو جاہلیت کے قدیمی تہواروں کو ختم کرکے ان کی جگہ عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ دو تہوار اس امت کے لئے مقرر فرمادیئے جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے جو کہ اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے ۔

"قَدِمَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہ علیہ وسلّم المَدِیْنَۃَ ولَھُمْ یومانِ یَلْعَبُوْن فِیْھِما فقالَ ماھٰذانِ الیومانِ ؟ قالُوْا کُنّا نَلْعَبُ فیھما فی الجاھِلِیَّۃِ، فقالَ رسولُ اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ علیہ وسلّم : قَدْ أَبْدَلَکُمُ اللّٰہُ بِھِما خَیْراً مِنْھُما یومَ الأَضْحٰی و یومَ الفِطْر" ۔ (۵۲)

یعنی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو اہل مدینہ (جن کی کافی تعداد پہلے ہی سے اسلام قبول کرچکی تھی) دو تہوار منایا کرتے تھے اور ان میں کھیل تماشے کیا کرتے تھے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ یہ دو دن جو تم مناتے ہو ان کی کیا حقیقت اور حیثیت ہے ؟ (یعنی تمہارے ان تہواروں کی کیا اصلیت اور تاریخ ہے ؟) انہوں نے عرض کیا کہ: ہم جاہلیت میں اسلام سے پہلے یہ تہوار اسی

---

(۴۹) دیکھیے　معارف الحدیث : ۳ / ۳۹۸ ۔

(۵۰) دیکھیے　التعلیق الصبیح : ۲ / ۱۵۸ ۔

(۵۱) دیکھیے　معارف الحدیث : ۳ / ۳۹۵ ۔

(۵۲) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱ / ۲۹۵ باب صلاۃ العیدین رقم الحدیث ۱۱۳۴۔ والنسائی فی سننہ: ۱ / ۲۳۱ فی اول صلاۃ العیدین واللفظ لابی داود۔

طرح منایا کرتے تھے (بس وہی رواج ہے جو اب تک چل رہا ہے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ان دو تہواروں کے بدلہ میں ان سے بہتر دو دن تمہارے لئے مقرر کردیئے ہیں (اب وہی تمہارے قومی اور مذہبی تہوار ہیں) یوم عیدالاضحیٰ اور یوم عیدالفطر۔

خلاصہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلکہ حدیث کے صریح الفاظ کے مطابق خود اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لئے عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ دو تہوار مقرر فرما دیئے جو اس کے توحیدی مزاج اور اصول حیات کے عین مطابق اور اس کی تاریخ و روایات اور عقائد و تصورات کے پوری طرح آئینہ دار ہیں۔ (۵۳) اور ان کو رواج دینے کا مقصد بھی یہی تھا کہ لوگ شعائر جاہلیت کو چھوڑ کر شعائر اسلام کو اختیار کریں اور خوشی مسرت اور تجمل کے ساتھ ساتھ ذکر اور عبادت کا بھی اہتمام کریں تاکہ مسلمانوں کا آپس میں جمع ہونا محض لہو ولعب کے خاطر نہ ہو بلکہ اعلاء کلمۃ اللہ اور طاعت خداوندی مقصود ہو۔ (۵۴)

صلاۃ العیدین کا حکم

"صلاۃ العیدین" کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے، جبکہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک سنت موکدہ ہے اور امام احمد کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ (۵۵)

اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی سنت ہے۔ البتہ مفتی بہ اور صحیح قول وجوب کا ہے جس کی تائید قرآن و حدیث سے ہوتی ہے۔

چنانچہ قرآن کریم کی آیت "وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰاكُمْ" (۵۶) کا مصداق صلاۃ العید قرار دیا گیا ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ (۵۷)

اسی طرح "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" (۵۸) اس آیت میں بھی صلاۃ العید مراد ہے اور امر وجوب

---

(۵۳) دیکھیے معارف الحدیث: ۳ / ۲۹۷۔

(۵۴) دیکھیے التعلیق: ۲ / ۱۵۸۔

(۵۵) دیکھیے معارف السنن: ۴ / ۳۲۷ باب فی صلاۃ العید قبل الخطبة وکذا المغنی لابن قدامة: ۲ / ۱۱۱ باب صلاۃ العیدین۔

(۵۶) سورۃ البقرۃ: آیت / ۱۸۵۔

(۵۷) دیکھیے معارف السنن: ۴ / ۳۲۷۔

(۵۸) سورۃ الکوثر: آیت / ۲۔

کے لئے ہے۔ (۵۹)

نیز تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے جیسا کہ حضرت ابو سعید حذری کی روایت میں ارشاد ہے۔

"اِنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وَسَلَّمَ کانَ یخرُجُ یوم الفِطْرِ و یومَ الاَضحیٰ اِلیٰ المُصَلّٰی فیُصَلِّی بِالنَّاسِ..." (۶۰)

حضرات خلفاء راشدین اور دیگر تمام صحابہ کرام کا یہی تعامل رہا ہے جس پر آج تک تمام مسلمانوں کا اجماعی عمل ہے۔

حضرات ائمہ کا استدلال حضرت ضمام بن ثعلبہ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "لا الا ان تطوع" یعنی پانچ نمازوں کے علاوہ سب تطوع ہیں۔

چنانچہ امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں "فَفَرَائِضُ الصَّلاۃِ خَمْسٌ وَمَا سِوَاھَا تَطَوُّعٌ"۔ (۶۱)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عید کی نماز چونکہ یومیہ نہیں بلکہ سال میں اس کا موقع آتا ہے اس لئے اس پر یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ صلاۃ العید پانچ نمازوں میں سے نہیں لہذا وہ بھی لازم نہیں اور الزامی جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں زکوٰۃ کے بارے میں بھی "لَا اِلَّا اَنْ تَطَوَّعَ" فرمایا ہے جس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ صدقہ فطر واجب نہ ہو حالانکہ صدقہ فطر ان حضرات کے نزدیک بھی واجب ہے لہذا حدیث کے ظاہر سے استدلال کرنا درست نہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت سے صلاۃ العید کا وجوب معلوم ہوتا ہے اور حدیث اعرابی سے "یعنی ضمام بن ثعلبہ" سے سنتیت ثابت ہوتی ہے لیکن پہلی بات روایۃً و درایۃً اصح ہے اور نماز عید کو سنت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ (۶۲)

---

(۵۹) معارف السنن: ۴ / ۴۲۷ و روح المعانی: ۳۰ / ۲۸۴ تحت تفسیر ھذہ الایۃ۔

(۶۰) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱ / ۲۳۳۔ استقبال الامام بالناس بوجھہ فی الخطبۃ۔

(۶۱) دیکھیے کتاب الام: ۱ / ۶۸، اول ما فرضت الصلاۃ۔

(۶۲) دیکھیے الھدایۃ: ۱ / ۱۷۲ باب العیدین۔

الفصل الأول

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى يَوْمَ الْفِطْرِ رَكْعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلَهُمَا وَلَا بَعْدَهُمَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر کے دن دو رکعتیں پڑھیں نہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پہلے (نفل) نماز پڑھی اور نہ بعد میں" ۔

عید کی نماز سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنے کا حکم

اس بات پر حضرات ائمہ کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلیہ ہیں نہ بعدیہ؛ البتہ عید کی نماز سے قبل اور بعد نوافل پڑھنے کے حکم میں کچھ اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک نماز عید سے قبل گھر یا مسجد یا عیدگاہ میں نوافل پڑھنا مکروہ ہے اور عید کی نماز کے بعد عید گاہ میں پڑھنا مکروہ ہے، البتہ گھر میں نوافل پڑھنے کی اجازت ہے۔

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عام مشائخ کے نزدیک نماز عید سے پہلے نوافل پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے، خواہ عیدگاہ میں ہوں یا گھر میں اور استدلال حضرت ابن عباس کی روایت مذکورہ سے ہے جس میں نفی وارد ہے، البتہ نماز عید کے بعد نفی مصلّی اور عیدگاہ کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ حضرت ابو سعید خدری کی روایت میں ارشاد ہے: "كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عليه وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّي قَبْلَ العيدِ شَيْئاً فَإِذَا رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ" (۲) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید کے بعد گھر میں نوافل پڑھنا جائز ہے۔ (۳)

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب العیدین، باب الصلوۃ قبل العیدو بعدھا ص ۱/ ۱۹۵ رقم الحدیث: (۹۸۹) و مسلم فی کتاب العیدین، باب ترک الصلوۃ قبل العیدو بعدھا فی المصلی رقم الحدیث: ۸۸۴ ـ ۲ / ۶۰۶۔

(۲) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ: ۱ / ۴۱۰ باب فی الصلاۃ قبل صلاۃ العید وبعدھا رقم الحدیث: ۱۲۹۳۔

(۳) دیکھیے فتح القدیر: ۲ / ۴۲ باب صلاۃ العیدین۔

مراقی الفلاح میں بھی تصریح ہے "ویکرَہ التنفّل قبلَ صَلاۃِ العیدِ و لوتنفّلَ فی المنزِل وکذا بعدَہ اَیْ العِید فی المسْجِدِ شَیْئاً فإذا رَجع إلی مَنزِلہ صَلّی رکعتین" ۔ (۴)

یعنی نماز عید سے پہلے نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ گھر میں کیوں نہ ہوں اسی طرح نماز عید کے بعد بھی مسجد میں پڑھنا مکروہ ہے البتہ گھر میں نماز عید کے بعد پڑھنے کی اجازت ہے ۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک بھی حنفیہ کے قریب قریب ہیں اور وہ بھی کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں اگرچہ تفصیلات میں اختلاف ہے ۔

البتہ امام شافعی کے نزدیک کراہت امام کے ساتھ مختص ہے لہذا مقتدی کے لیے نوافل پڑھنا مطلقا جائز ہے خواہ گھر میں ہو یا مُصلّی میں نماز عید سے پہلے ہو یا بعد میں ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال بعض صحابہ و تابعین کے عمل سے ہے ، لیکن جمہور صحابہ و تابعین سے ائمہ ثلاثۃ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ، نیز روایات مرفوعہ سے بھی ائمہ ثلثہ کا مسلک موید ہے اور ظاہر ہے کہ روایات مرفوعہ کے مقابلے میں آثار موقوفہ سے استدلال درست نہیں ۔

اور یہ تاویل کرنا کہ کراہت امام کے ساتھ مختص ہے اس لئے صحیح نہیں کہ یہ اختصاص بلادلیل ہے جبکہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت سے تشریع عام معلوم ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے : (۵) "لاصلاۃ قبلھا ولا بعدھا" ۔ (۶)

اسی طرح حضرت ابن مسعود کے اثر سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے "لیسَ مِنَ السُّنۃِ الصلاۃَ قبل خروجِ الإمامِ یومَ العِید" ۔ (۷)

﴿ وعن ﴾ جَابِرٍ قَالَ کَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِذَا کَانَ یَوْمُ عِیدٍ خَالَفَ الطَّرِیقَ رَوَاہُ الْبُخَارِیُّ (۸)

---

(۴) دیکھیے مراقی الفلاح : ص ۱۰۳ ۔

(۵) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۴۴۳ باب لاصلاۃ قبل العیدین وبعدھا ۔

(۶) اخرجہ ابن ماجہ فی صلوۃ العیدین ، باب ماجاء فی الصلاۃ قبل صلاۃ العید وبعدھا رقم الحدیث: ۱۲۹۲ ۔ ۱ / ۴۱۰ ۔

(۷) الاثر اخرجہ الھیثمی فی مجمع الزوائد: ۲ / ۲۰۲ باب الصلاۃ قبل العیدوبعدھا۔

(۸) اخرجہ البخاری فی کتاب العیدین ، باب من خالف الطریق اذرجع یوم العید رقم الحدیث: ۹۸۶ ۔ ۱ / ۱۹۵ ۔

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کے لئے جس راستے سے تشریف لے جاتے تھے واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستے سے واپس آتے تھے۔

عیدگاہ آنے جانے میں راستہ کی تبدیلی

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء نے اس عمل کو مستحب قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام مالک فرماتے ہیں "وَ اَدرکنا الائمۃَ یفعلونہ" اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں "یستحبُّ لہ ذٰلکَ فإن لم یفعل فلاحرجَ علیہ" (۹) اور امام شافعی فرماتے ہیں "اِنہ یستحبُّ للإمامِ والمأمُوم"۔ (۱۰)

راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں لیکن درحقیقت یہ سب احتمال کے درجے میں ہیں۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے ان وجوہ میں سے چھ وجوہ کو اجود اور اصح قرار دیا ہے جو کہ درج ذیل ہیں

۱ تاکہ دونوں راستے عبادت کی گواہی دیں ۲ دونوں راستوں پر رہنے والے انس و جن عبادت کی گواہی دیں ۳ فرشتوں کو گواہ بنانے کی غرض سے جو کہ ہر راستے میں موجود ہوتے ہیں ایسا کیا گیا ۴ شعائر اسلام اور اہل اسلام کی شوکت کا اظہار مقصود ہے ۵ منافقین اور یہود کو مرعوب اور خوفزدہ کرنا ۶ ذکر اللہ تعالیٰ کے اظہار کے لئے یہ عمل اختیار کیا جاتا ہے۔ (۱۱) واللّٰہُ أعلَمُ وعِلمہ أتمُّ وأحکمُ وھو الأعزُّ الأکرمُ۔

وعن الْبَرَاءِ قَالَ خَطَبَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هٰذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ فَمَنْ فَعَلَ ذٰلِكَ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ نُصَلِّيَ فَإِنَّمَا هُوَ شَاةُ لَحْمٍ عَجَّلَهُ لِأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيْءٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۲)

حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے بقرعید کے دن ہمارے

---

(۹) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۳۴۹ باب فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید۔

(۱۰) دیکھیے کتاب الام: ۱ / ۲۳۳ ۔ الاتیان من طریق غیر التی غدا منھا۔

(۱۱) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۳۵۰ باب فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ۔

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب العیدین ، باب الخطبۃ بعد العید رقم الحدیث : ۹۶۵ ۔ ۱ / ۱۹۰ ومسلم فی کتاب الاضاحی، باب وقتھا رقم الحدیث: ۱۹۶۱ ۔ ۲ / ۱۵۵۲ ۔

سامنے خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ اس دن سب سے پہلا کام جو ہمیں کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ ہم عید کی نماز پڑھیں پھر گھر واپس جاکر قربانی کریں، لہذا جس شخص نے اس طرح عمل کیا اس نے ہماری سنت کو اختیار کیا اور جس شخص نے نماز سے پہلے قربانی کرلی وہ قربانی نہیں ہے بلکہ وہ گوشت والی بکری ہے جسے اس نے اپنے گھر والوں کے لیے جلدی ذبح کرلیا ہے۔

قربانی کا وقت

امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی کا وقت، شہر والوں کے لئے عید کی نماز کے بعد شروع ہوتا ہے اور دیہات والوں کے لئے طلوع فجر کے بعد ہی شروع ہوجاتا ہے۔

امام مالک کے نزدیک قربانی کا وقت امام کی قربانی کرنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور ان کا استدلال حضرت ابوالزبیر کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "عن جابر قال: صَلّٰی بنَا رسولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسَلَّم یومَ النَّحرِ بالمدینۃِ فأَمَرَ النَّبیُّ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وَسَلَّم: مَنْ کَانَ نَحَرَ قبلَہ أَنْ یُعِیدَ بنحرٍ آخرَ ولا یَنْحَرُوا حتّٰی یَنْحَرَ النبیُّ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وَسَلَّم"۔ (۱۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ جن روایات سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے اور ان میں صرف نماز کا ذکر ہے وہ اصح اور اثبت ہیں۔

جبکہ ابوالزبیر حضرت جابر سے روایت کرنے میں متفرد ہیں اور امام بخاری کی شرط کے مطابق بھی نہیں البتہ امام مسلم کے رجال میں سے ہے، لہذا دوسری روایات کے مقابلے میں ان کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں اور پھر حنفیہ کا مسلک قیاس کے موافق بھی ہے، کیونکہ امام خود بھی نماز سے پہلے قربانی نہیں کرسکتا تو جس طرح نماز امام کی قربانی کے لیے مجوز ہے اسی طرح وہی نماز قوم کی قربانی کے لئے بھی مجوز ہوگی، اس لئے کہ قربانی کرنے میں امام اور قوم کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ (۱۴) اور پھر یہ کہ اگر امام نے بالکل قربانی نہیں کی یا اس لیے کہ امام پر قربانی واجب نہ تھی یا کسی اور وجہ سے تو اگر یہ کہا جائے کہ قوم قربانی ترک نہ کرے یہ ظاہر حدیث کی مخالفت ہوگی، اس لئے کہ ظاہر حدیث میں تو قوم کی قربانی امام کی قربانی پر موقوف ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ امام نے نہیں کی ہے اس لئے قوم بھی قربانی نہ کرے یہ بھی انتہائی بعید بات

---

(۱۳) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الاثار: ۲ / ۳۲۸ کتاب الصید والذبائح، باب من نحر یوم النحر قبل ان ینحر الامام۔

(۱۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۷ / ۲۲۹ باب ابتداء وقت التضحیۃ۔

ہوگی، لہذا حضرت جابر کی حدیث میں جو ابوالزبیر نے روایت کی ہے تاویل کرنا ضروری ہے تاکہ حضرت براء، حضرت انس اور حضرت جندب رضی اللہ عنہم کی روایات کے ساتھ معارضہ نہ ہو۔

اور بہتر تاویل یہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ حضرت ابوالزبیر کو روایت کے الفاظ بعینہ یاد نہیں رہے بلکہ انھوں نے روایت بالمعنیٰ نقل کی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید کے بعد متصل قربانی کا عمل انجام دیتے تھے نماز اور قربانی میں اتصال کی وجہ سے حضرت ابوالزبیر نے نحر (قربانی) کو صلاۃ (نماز) کا قائمقام بناکر روایت بالمعنیٰ نقل کردی ۔ (۱۵)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ طلوع شمس کے بعد عید کی نماز اور خطبہ کے بقدر وقت گزرنے کے بعد قربانی کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور انھوں نے وقت کا اعتبار اس لئے کیا کہ جن لوگوں پر نماز عید نہیں یعنی دیہات والے وہ بھی قربانی کرنے کے مخاطب ہیں اور ان کے حق میں نماز نہیں لہذا صلاۃ کو وقت صلاۃ پر حمل کیا جائے گا۔ (۱۶)

حنفیہ ان کے جواب میں فرماتے ہیں کہ احادیث کے ظاہر سے نفس صلاۃ کا اعتبار معلوم ہوتا ہے نہ کہ وقت کے اندازہ کا، البتہ یہ حکم شہریوں کے لئے ہے جو نماز عید کے مکلف ہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب عام نہیں تھا بلکہ اہل مدینہ منورہ کے لئے تھا۔

باقی اہل القریٰ کے حق میں چونکہ نماز عید نہیں لہذا طلوع فجر ثانی کے بعد ان کے لئے قربانی کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور وہ نماز عید پر موقوف نہیں ۔ (۱۷)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قربانی کو نماز سے موخر کرنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ کہیں قربانی کے عمل میں مصروف ہوکر نماز سے غافل نہ ہوجائے اور یہ شہری کے لئے ہے دیہاتی کے لئے نہیں کیونکہ اس پر نماز نہیں "ولامعنیٰ لِلتَّاخِیرِ فی حقِّ القَرَوِیِّ ولاصَلَاۃَ عَلَیْہ" اور شہری دیہاتی ہونے میں قربانی کرنے والے کا اعتبار نہیں بلکہ خود قربانی کرنے کی جگہ کا اعتبار ہے اگر قربانی شہر میں ہوتی ہو تو شہر کا حکم اور اگر دیہات میں ہوتی ہو تو دیہات کا حکم اس پر جاری ہوگا۔ (۱۸)

---

(۱۵) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۷ / ۲۳۰ باب ابتداء وقت التضحیۃ ۔

(۱۶) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۷ / ۲۳۱ باب ابتداء وقت التضحیۃ ۔

(۱۷) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۷ / ۲۳۱ باب ابتداء وقت التضحیۃ ۔

(۱۸) دیکھیے الهدایة: ۴ / ۴۴۶ کتاب الاضحیۃ۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ كَثِيرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبَّرَ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْأُولَى سَبْعًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ وَفِي الْآخِرَةِ خَمْسًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهْ وَالدَّارِمِيُّ (۱۹)

"حضرت کثیر بن عبداللہ اپنے والد سے اور وہ کثیر کے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز میں پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہیں"۔

تکبیرات زوائد

حضرات ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عیدین کی نماز میں کچھ زائد تکبیریں ہوتی ہیں لیکن چونکہ تکبیرات کے سلسلہ میں متضاد احادیث منقول ہیں اس لئے تکبیرات زوائد کی تعداد میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قراءت کے بعد۔ (۲۰)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے ساتھ سات تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں پانچ ہیں گویا کل گیارہ ہیں۔ (۲۱) امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۲۲)

(۱۹) الحدیث اخرجہ الترمذی فی ابواب العید، باب ماجاء فی التکبیر فی العیدین رقم الحدیث: ۲۵۳۶ ـ ۲ / ۴۱۶ وابن ماجہ فی ابواب العید، باب ماجاء کم یکبر الامام فی صلاۃ العیدین رقم الحدیث : ۱۲۷۹ ـ ۱ / ۴۰۷ ـ والدارمی ذکر معناہ فی ابواب العیدین، باب التکبیر فی العیدین رقم الحدیث: ۱۶۰۶ ـ ۱ / ۴۵۷ ـ

(۲۰) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۴۴۴ باب فی التکبیر فی العیدین ـ

(۲۱) دیکھیے بدایۃ المجتھد: ۱ / ۲۶۱ ـ الباب الثامن فی صلاۃ العیدین ـ

(۲۲) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۲ / ۱۱۹ مسالۃ "۱۴۱۴" ـ

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بغیر سات تکبیروں کے اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیروں کے قائل ہیں گویا کہ ان کے نزدیک تکبیرات زوائد بارہ ہیں۔ (۲۳)

حنفیہ کے علاوہ حضرات ائمہ ثلاثہ اس بات پر متفق ہیں کہ تکبیریں دونوں رکعتوں میں قراءت سے پہلے ہوں گی۔ (۲۴)

البتہ یہ اختلاف اولویت اور افضلیت میں ہے نماز بالاتفاق ہر طرح ہوجاتی ہے، بلکہ فقہاء کی تصریح کے مطابق اگر امام زائد تکبیریں کہہ دے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی اتباع لازم ہوگی اور بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک اتباع کی گنجائش ہے اور اس سے زائد نہیں۔ (۲۵) اس لئے کہ اختلاف فقہاء حضرات صحابہ کے مختلف اقوال سے ماخوذ ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعداد کے بارے میں کوئی صحیح مرفوع حدیث ثابت نہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں یہی علت ذکر کی ہے "لانہٗ لم یثبت فیھا عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وَسَلَّم شئیٌ"۔

ان حضرات کا استدلال زیر بحث حدیث اور اس کے بعد حضرت جعفر بن محمد کی مرسل روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین کا عمل بھی یہی تھا۔

البتہ ان روایات میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سات تکبیروں سے تمام زوائد مراد لیتے ہیں، جبکہ امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ان سات میں ایک تکبیر تحریمہ بھی شامل ہے۔ (۲۶)

اس کے علاوہ حضرت عمرو بن العاص کی مرفوع حدیث سے استدلال ہے جس میں ارشاد ہے:
"التَّکْبِیرُ فی الفِطرِ سبعٌ فی الأُولیٰ وخمسٌ فی الأٰخِرَۃِ والقِراءَۃِ بعدھما کِلتَیْھِمَا"۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال ایک تو فصل ثانی ہی میں حضرت سعید بن العاص کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں میں نے حضرت ابوموسیٰ اور حضرت حذیفہ سے دریافت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(۲۳) دیکھیے کتاب الام للشافعی: ۱/ ۲۳۶ التکبیر فی صلاۃ العیدین۔

(۲۴) دیکھیے اوجز المسالک: ۳/ ۳۵۲ باب ماجاء فی التکبیر والقراءۃ فی صلاۃ العیدین۔

(۲۵) دیکھیے بدائع الصنائع: ۱/ ۲۷۸ فصل فی بیان قدر صلاۃ العیدین وکیفیۃ ادائھا۔

(۲۶) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ۱/ ۲۱۷ الباب الثامن فی صلاۃ العیدین۔

عیدالاضحی اور عیدالفطر کی نماز میں کتنی تکبیریں کہتے تھے ؟ (۲۷)

تو حضرت ابو موسیٰ نے جواب میں فرمایا: "کَانَ یُکَبِّرُ أَرْبَعاً تَکْبِیْرَہٗ عَلَی الْجَنَائِزِ (ای مِثْلُ تَکْبِیْرِہٖ عَلَی الجنائِزِ) اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، تین تکبیر زوائد اور ایک تکبیر تحریمہ ہے۔

حضرت ابوموسیٰ کے کہنے کے بعد حضرت حذیفہ نے بھی حضرت ابوموسیٰ کی تصدیق کی، جس کی بنا پر یہ حدیث دو حدیثوں کے قائمقام ہے، چنانچہ محدث عبدالحق دھلوی فرماتے ہیں کہ حضرت حذیفہ کی تصدیق مستقل روایت کی حیثیت رکھتی ہے۔ (۲۸)

اس روایت پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حافظ ابن الجوزی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جو کہ ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان کی روایت قابل استدلال ہے کیونکہ متعدد محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ صاحب تنقیح علامہ ابن عبدالھادی ان سے دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "وَثَّقَہٗ غیرُ واحِدٍ"۔ (۲۹)

اسی طرح صاحب "الجوہر النقی" نے امام ابن معین، علی بن مدینی، ابوزرعہ احمد بن عبداللہ اور دیگر متعدد محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے۔ (*)

دوسرا استدلال قاسم ابوعبدالرحمن کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: "حَدَّثَنِیْ بعضُ أَصحابِ رسولِ اللہِ صَلَّی اللہُ علیہ وسَلَّمَ قالَ: صَلَّی بِنَا النَّبِیُّ صَلَّی اللہُ علیہ وسَلَّمَ یومَ عیدٍ فَکَبَّرَ أربعاً و أربعاً ثم أَقْبَلَ علینا بِوَجْہِہٖ حین انصَرَفَ فقالَ لاتَنْسَوا کَتَکْبِیرِ الجَنَائِزِ و أَشَارَ بأَصَابِعِہٖ وقَبَضَ إِبْھَامَہٗ"۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کے رجال پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں "کُلُّھم أَھلُ روایۃٍ معرُوفُونَ بِصَحَّۃِ الرِّوَایَۃِ"۔ (۳۰)

علامہ بنوری فرماتے ہیں اس حدیث میں قول، فعل، اصل عدد کی طرف اشارہ اور تاکید سب سے

---

(۲۷) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱ / ۲۹۹ باب التکبیر فی العیدین رقم الحدیث ۱۱۵۱ ۔

(۲۸) والتفصیل فی اللمعات : ۴ / ۲۱۱ ۔

(۲۹) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۴۳۹ باب فی التکبیر فی العیدین ۔

(*) دیکھیے الجوہر النقی بذیل سنن البیہقی: ۳ / ۲۹۰ کتاب صلاۃ العیدین، باب ذکر الخبر الذی روی فی التکبیر اربعا۔

(۳۰) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الاثار: ۲ / ۴۳۸ کتاب الزیادات، باب صلاۃ العیدین ۔

مسلک حنفی کی تائید ہوتی ہے لہذا اسی پر عمل کرنا اولی اور بہتر ہے۔ (۳۱) اشارہ سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگوٹھا مبارک بند کر کے ہاتھ کی چار انگلیوں سے اشارہ فرمایا اور مقصد یہ تھا کہ پہلی رکعت میں تحریمہ کے ساتھ چار تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں تکبیر رکوع کے ساتھ چار تکبیریں ہیں۔

حنفیہ کا تیسرا استدلال اس سے ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں تکبیرات جنائز کا اختلاف ختم کر کے اس بات پر اجماع ہوا کہ جنازہ کی تکبیرات چار ہوں گی تکبیرات عیدین کی طرح اور ان حضرات کے ذہن میں پہلے سے یہ بات مقرر تھی کہ عیدین کی تکبیرات بھی چار چار ہیں، چنانچہ حضرات صحابہ کا اجماع بھی اسی پر ہوا کہ جنازہ کی تکبیریں بھی چار ہوں گی اور عیدین کی تکبیریں بھی چار چار ہوں گی۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور کا یہ واقعہ نقل کر کے فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ اجماع ماقبل والے عمل کے لئے ناسخ ہے۔ (۳۲)

اور اسی لئے مسلک حنفی کو ترجیح ہے کہ اجماع کے بھی مطابق ہے اور نسخ کے بعد والا عمل ہے۔

حنفیہ کی طرف سے ان حضرات کے پہلے استدلال کا جواب تو یہ ہے کہ اس روایت کا مدار کثیر بن عبداللہ پر ہے جو انتہائی ضعیف ہیں، بلکہ امام شافعی اور امام ابوداود نے ان کے بارے میں "رُکْنٌ من أرْکَانِ الکَذِبِ" تک کہا ہے (۳۳) اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے۔ (۳۴)

اور تیسرے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور ان کو بھی ضعیف قرار دیا گیا ہے۔ (۳۵)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۳۱) دیکھیے معارف السنن: ۴ / ۴۴۰۔

(۳۲) الروایۃ اخرجھا الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱ / ۳۳۳ باب التکبیر علی الجنائز کم ھو؟۔

(۳۳) دیکھیے الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی: ۳ / ۲۸۵ باب التکبیر فی العیدین۔

(۳۴) دیکھیے نصب الرایۃ: ۲ / ۲۱۷۔ احادیث الخصوم المرفوعۃ۔

(۳۵) دیکھیے بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی بذیل نصب الرایۃ: ۲ / ۲۱۷۔ احادیث الخصوم المرفوعۃ۔

باب فی الأضحیۃ

الفصل الأول

﴿ عن ﴾ أنسٍ قال ضحّى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبشين أملحين أقرنين ذبحهما بيده وسمّى وكبّر قال رأيته واضعاً قدمه على صفاحهما ويقول: "بسم الله والله أكبر" متفق عليه (۳۶)

"حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دنبوں کی جو سینگوں والے (جن کے سینگ لمبے تھے یا یہ کہ سینگ ٹوٹے ہوئے نہ تھے) اور املح (سیاہ و سفید رنگ کے) تھے قربانی کی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بسم اللہ واللہ اکبر کہہ کر اپنے ہاتھ سے انھیں ذبح کیا، حضرت انس فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پہلو پر پاؤں رکھے ہوئے تھے اور بسم اللہ واللہ اکبر کہہ رہے تھے"۔

"اضحیہ" اس جانور کو کہتے ہیں جو یوم النحر (قربانی کے دنوں) میں اللہ تعالی کے تقرب کی نیت سے ذبح کیا جائے۔ (۳۷)

قربانی کا حکم

بقرعید کے دن بالاتفاق سب سے افضل عبادت قربانی کے جانور کا خون بہانا ہے، چنانچہ فضل الٰہی

---

(۳۶) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب الاضاحی، باب من ذبح الاضاحی بیدہ رقم الحدیث ۵۵۵۸ ـ ص ۱۲۰۰/۲ ومسلم فی کتاب الاضاحی، باب استحباب الاضحیۃ الخ رقم الحدیث ۱۹۶۶ ـ ۱۵۵۶/۳ ـ

(۳۷) راجع شرح الطیبی ۲۷۶/۳

میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ "مَاعَمِلَ ابنُ آدمُ مِنْ عَمَلٍ یومَ النَّحرِ أَحبَّ إلی اللهِ مِن إهراقِ الدَّم" کہ ابن آدم کا قربانی کے دن ایسا کوئی عمل نہیں جو خدا تعالیٰ کے نزدیک خون بہانے سے زیادہ محبوب ہو۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک قربانی واجب نہیں بلکہ سنن موکدہ میں سے ہے۔ (۳۸)

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قربانی ہر مسلمان، عاقل بالغ مقیم پر واجب ہوتی ہے بشرطیکہ وہ صاحب نصاب ہو یعنی حاجات اصلیہ سے زائد مال کا نصاب اس کے پاس موجود ہو، خواہ وہ نصاب سونا چاندی یا اس کے زیورات ہوں یا مال تجارت یا ضرورت سے زائد کوئی بھی سامان ہو۔ (۳۹)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے ساتھ ذکر کیا ہے (۴۰) جبکہ صاحب ھدایہ نے امام محمد کا مسلک اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک امام اعظم کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ (۴۱)

ان حضرات کا استدلال ایک تو اس باب کی فصل اول میں حضرت ام سلمہ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "إذا دخلَ العَشْرُ و أرادَ بعضُكم أن يُضحِّيَ فلايمسَّ من شعرِه وبشرِه شيئاً" کہ جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہوجائے اور تم میں سے جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ کرے وہ (اس وقت تک کہ قربانی نہ کرے) اپنے بال اور ناخن نہ کتروائے۔

اس حدیث میں چونکہ ارادہ کا ذکر ہے اور ارادہ کے ساتھ کسی چیز کو معلق کرنا وجوب کے منافی ہے۔

چنانچہ علامہ طیبی فرماتے ہیں: "فی الحدیثِ دلیلٌ علیٰ أنّ الأُضحیةَ غیرُ واجبةٍ۔ ولوکانت واجبةً لم یُفوَّض إلی إرادتِه"۔ (۴۲)

دوسرے ان روایات سے استدلال ہے جن میں قربانی پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے کہ فصل ثالث

(۳۸) دیکھیے بدایۃ المجتهد: ۱ / ۳۲۹، کتاب الضحایا، الباب الاول فی حکم الضحایا۔

(۳۹) دیکھیے لمعات التنقیح: ۳ / ۲۱۸، باب فی الاضحیۃ۔

(۴۰) اوجز المسالک ... ۹ / ۲۲۵ کتاب الضحایا

(۴۱) والتفصیل فی الهدایۃ: ۴ / ۴۴۳، اول کتاب الاضحیۃ۔

(۴۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۳ / ۲۵۷۔

سیرت مراد ہے ۔ (۴۹)

حضرات حنفیہ کے دلائل

❶ قرآن کریم کی آیت "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ" (۵۰) اس آیت کریمہ میں حضرات صحابہ و تابعین نے "نحر" سے قربانی مراد لی ہے، چنانچہ ابن جریر طبری حضرت انس کی روایت نقل فرماتے ہیں "کَانَ النَّبِیُّ صَلّٰی اللّٰہُ علیہ وسَلَّمَ یَنْحَرُ قبل أن یُصَلِّیَ فَأُمِرَ اَنْ یُصَلِّی ثُمَّ یَنْحَرُ (أَرَادَ قولَہ تعالٰی: فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ) ۔ (۵۱)

اسی طرح حضرت قتادہ سے روایت نقل کی ہے "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ قال، صَلاۃَ الاَضْحٰی والنَّحر نَحْرَ البُدْنِ" ۔ (۵۲)

نیز حضرت ابن عباس سے مروی ہے "الصَّلاۃُ المَکْتُوبَۃُ والنَّحرُ النُّسکُ والذَّبحُ یومَ الاَضْحی" ۔ (۵۳)

ثابت ہوا کہ امر برائے وجوب ہے ۔

❷ حضرت ابوھریرۃ کی مرفوع روایت ہے "مَنْ کَانَ لہٗ سَعَۃٌ ولم یُضَحِّ فلا یقربَنَّ مُصَلَّانا" (۵۴)

اگر قربانی واجب نہ ہوتی تو نہ کرنے کی صورت میں اس طرح تشدید اور تغلیظ نہ ہوتی ۔

❸ بخاری میں حضرت انس بن مالک کی مرفوع روایت ہے "من ذَبَحَ قبلَ الصلاۃِ فَلْیُعِد" (۵۵)

❹ اسی طرح بخاری میں حضرت جندب بن سفیان بجلی کی مرفوع روایت ہے "مَنْ ذَبَحَ قبلَ أنْ یُصَلِّیَ فَلْیُعِدْ مکَانَھا اُخْرٰی ومَنْ لَمْ یَذْبَحْ فَلْیَذْبَحْ" ۔ (۵۶)

---

(۴۹) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۷ / ۲۲۱ باب وجوب الاضحیۃ۔

(۵۰) سورۃ الکوثر : ۲ ۔

(۵۱) دیکھیے الدرالمنثور فی التفسیر بالماثور: ۶ / ۴۰۳ ۔

(۵۲) الدرالمنثور: ۶ / ۴۰۳ ۔

(۵۳) نفس المرجع ۔

(۵۴) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی کتاب الاضاحی، باب الاضاحی واجبۃ ام لا؟ ۲ / ۱۰۴۴ ۔ رقم الحدیث: ۳۱۲۳ ۔

(۵۵) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب العیدین ، باب الاکل یوم النّحر رقم الحدیث: ۹۵۴ ۔ ص / ۱۸۹۔

(۵۶) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الاضاحی، باب من ذبح قبل الصلوۃ اعاد، رقم الحدیث: ۵۵۲۶ ۔ ص / ۱۲۰۱ ۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ذبح کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے اور نماز سے پہلے ذبح کرنے کی صورت میں اعادہ کا حکم بھی دیا گیا ہے جو کہ وجوب کی دلیل ہے۔ (۵۷)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لاَ تَذْبَحُوا إِلاَّ مُسِنَّۃً إِلاَّ أَنْ یَعْسُرَ عَلَیْکُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَۃً مِنَ الضَّأْنِ رَوَاہُ مُسْلِمٌ (۵۸)

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ تم قربانی میں صرف مسنہ جانور ذبح کرو، ہاں اگر مسنہ نہ پاؤ تو پھر دنبہ یا بھیڑ کا جذعہ ذبح کرلو"۔

حضرات فقہاء کی اصطلاح میں "مسنہ" اور "ثنی" سے بکرے اور دنبے میں وہ جانور مراد ہے جس کا ایک سال پورا ہوگیا ہو اور گائے، بیل، بھینس میں وہ جانور مراد ہے جس کے دو سال پورے ہوگئے ہوں اور اونٹوں میں وہ جانور مراد ہے جس کے پانچ سال پورے ہوگئے ہوں اور "جذعۃ" دنبہ یا بھیڑ کا وہ بچہ کہلاتا ہے جس کی عمر چھ مہینہ پوری ہوگئی ہو بعض حضرات نے سات مہینہ کا بھی کہا ہے۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام جانوروں میں مسنہ کی قربانی کرنا ضروری ہے البتہ "جذعۃ من الضان" یعنی بھیڑیا دنبے کا وہ بچہ جو کہ مسنہ نہیں ایک سال اس کا پورا نہیں تب بھی قربانی کے لئے کافی ہے۔

لیکن بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ جسمانی لحاظ سے اتنا بڑا ہو کہ سال بھر کے برابر معلوم ہوتا ہو۔ (۵۹)

---

(۵۷) عمدۃ القاری: ۶ / ۲۷۷ ۔ کتاب العیدین، باب الاکل یوم النحر: ۶ / ۲۷۷ ۔

(۵۸) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب الاضاحی، باب سن الاضحیۃ رقم الحدیث: ۱۹۶۳ ۔ ۳ / ۱۵۵۵ ۔

(۵۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے الھدایۃ: ۴ / ۴۴۹ کتاب الاضحیۃ۔

وعن جابرٍ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال البقرةُ عن سبعةٍ والجزورُ عن سبعةٍ رواه مسلم وأبو داود والمفظ له (۶۰)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (قربانی کے لیے) ایک گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے اور (اسی طرح) ایک اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے۔

اس حدیث کی بناپر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ گائے اور اونٹ میں سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں۔

جبکہ امام اسحاق کے نزدیک اونٹ میں دس افراد بھی شریک ہوسکتے ہیں اور ان کا استدلال حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے جو فصل ثانی میں مذکور ہے (۶۱) اور اس میں ارشاد ہے "فاشترکنا فی البقرۃ سبعۃً وفی البعیر عشرۃً"۔ (۶۲)

جبکہ جمہور کے نزدیک سات افراد سے زیادہ کی شرکت جائز نہیں، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت "نحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحدیبیۃ البدنۃ عن سبعۃٍ والبقرۃ عن سبعۃٍ" (۶۳) نقل کرکے فرماتے ہیں "والعمل علی ھذا عند أھل العلم من أصحاب النبي صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم"۔ (۶۴)

علامہ مظہر رحمۃ اللہ علیہ نے امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور ناسخ اس کے لئے حضرت جابر کی زیر بحث روایت ہے۔ (۶۵)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابن عباس کی یہ روایت موقوف بھی ہے اور

---

(۶۰) لم اجدھذہ الروایۃ فی مسلم مع ان المولف رحمہ اللہ ذکرھا فی الفصل الاول بل اخرجھا ابوداود فی الاضاحی، باب فی البقر والجزور عن کم تجزی رقم الحدیث: ۲۸۰۷ ـ ۳ / ۹۸ ـ

(۶۱) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۳ / ۳۰۵ ـ

(۶۲) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱ / ۲۷۶ باب الاشتراک فی الاضحیۃ ـ

(۶۳) نفس المرجع: ۱ / ۲۷۶ ـ

(۶۴) نفس المرجع: ۱ / ۲۷۶ ـ

(۶۵) المرقاۃ: ۳ / ۳۱۲ ـ

متروک بھی (٦٦) لہذا اس سے روایت صحیحہ کا معارضہ نہیں ہوسکتا۔

اور جس روایت میں یہ وارد ہے "فی البُدْنة سبعةٌ اَوْعشرةٌ" اس میں شک کے ساتھ زیادتی کا ذکر ہے جزم اور یقین نہیں لہذا ترجیح ان روایات کو ہوگی جن میں بالجزم والیقین "سبعة" کا ذکر آیا ہے۔ (٦٧)

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ عَلِيٍّ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَشْرِفَ الْعَيْنَ وَالْأُذُنَ وَأَنْ لَا نُضَحِّيَ بِمُقَابَلَةٍ وَلَا مُدَابَرَةٍ وَلَا شَرْقَاءَ وَلَا خَرْقَاءَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالدَّارِمِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَانْتَهَتْ رِوَايَتُهُ إِلٰى قَوْلِهِ وَالْأُذُنَ (٦٨)

"حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم قربانی کے جانور کی آنکھ اور کان کو خوب اچھی طرح دیکھ لیں اور یہ کہ اس جانور کی قربانی نہ کریں جس کا کان اگلی طرف سے یا پچھلی طرف سے کٹا ہوا ہو اور نہ اس جانور کی جس کے کان لمبائی میں چرے ہوئے اور گولائی میں پھٹے ہوئے ہوں"۔

عیب دار جانور کی قربانی کا حکم

قربانی کے جانور کے لئے بہتر یہ ہے کہ موٹے تازے ہوں اور کوئی ایسا عیب نہ ہو جس سے جانور دیکھنے میں بہت برے معلوم ہوں۔

علامہ مظہر فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی بکری کی قربانی جائز نہیں ہے جس

---

(٦٦) المرقاة: ٣ / ٣٠٥۔

(٦٧) دیکھیے المرقاة: ٣ / ٣١٢۔

(٦٨) الحدیث اخرجه ابوداود فی الاضاحی، باب مایکره من الضحایا رقم الحدیث: ٢٨٠٤ ـ ٣ / ٩٧ والنسائی فی الاضاحی، باب المقابلة وهی ماقطع الخ رقم الحدیث: ٤٤٦٢ ـ ٣ / ٥٤ والدارمی فی الاضاحی، باب مالایجوز فی الاضاحی رقم الحدیث: ١٩٥١ ـ ٢ / ١٠٥ ـ

کا کان تھوڑا سا بھی کٹا ہوا ہو۔ جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر نصف سے کم کٹا ہوا ہو تو جائز ہے ۔ (۶۹)

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے لیکن امام ابوحنیفہ کا مسلک جامع ہے چنانچہ ان کے مسلک سے حدیث مذکور اور حضرت قتادہ کی روایت میں تطبیق ہوجاتی ہے جس میں ارشاد ہے : "نَهىٰ رسولُ اللهِ صَلّى اللّٰهُ عليه وَسَلَّمَ عن عَضْباءِ القَرْنِ والأذُن" حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب سے دریافت کیا کہ "عضباء الأذن" کے کیا معنی ہیں ؟ انھوں نے فرمایا جس کا نصف کان یا اس سے زیادہ کٹا ہوا ہو۔ (۷۰)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ "عیبٌ یسیرٌ" تھوڑے سے عیب سے بچنا ممکن نہیں ، اس لئے وہ معاف ہے البتہ اگر عیب کثیر ہے تو معاف نہیں ۔

کثیر کی مقدار کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے مختلف روایات مروی ہیں ۔

ایک روایت کے مطابق ثلث اور اس سے کم درجہ کو قلیل کہا گیا ہے ، چنانچہ وارثوں کی رضامندی کے بغیر ثلث میں وصیت نافذ ہوتی ہے اس لئے قلیل کہا گیا اور اس سے زیادہ میں نافذ نہیں ہوتی اس لئے وہ کثیر شمار ہوتا ہے ۔

دوسری روایت کے مطابق "ربع" چوتھائی کو کثیر کہا گیا، چنانچہ ربع کو کمال کا حکم حاصل ہے اس لئے اگر نجاست ربع کے مقدار میں ہو یا کشف عورت ربع کے مقدار میں ہو تو نماز جائز نہیں ۔

تیسری روایت کے مطابق "ثلث" کو کثیر کہا گیا ہے جیسا کہ حدیث وصیت میں ارشاد ہے "الثلثُ والثلثُ کثیرٌ" ۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر نصف سے زیادہ حصہ باقی ہے تو قربانی کرنا جائز ہے ورنہ نہیں ، فقیہ ابواللیث بھی اسی کے قائل ہیں اور امام اعظم سے بھی اسی قول کی طرف رجوع منقول ہے ۔ (۷۱)

وَأَنْ لانُضَحِّيَ بِمُقَابَلَةٍ وَلاَمُدَابَرَةٍ

"اور یہ کہ ہم اس جانور کی قربانی نہ کریں جس کا کان اگلی طرف سے یا پچھلی طرف سے کٹا ہوا ہو ۔"

---

(۶۹) دیکھیے المرقاۃ: ۳ / ۳۱۰ ۔

(۷۰) دیکھیے المرقاۃ: ۳ / ۳۱۰ ۔ وکذا شرح معانی الآثار: ۲ / ۳۲۷ ۔ اوائل کتاب الصیدوالذبائح والاضاحی۔

(۷۱) دیکھیے الهدایة: ۴ / ۴۴۷ کتاب الاضحیة۔

اگلی طرف سے کان کٹا ہوا ہو اس کو "مقابلہ" "بفتح الباء" کہتے ہیں۔ اور پچھلی طرف سے کان کٹا ہوا ہو اس کو "مدابرۃ" "بفتح الباء" کہتے ہیں۔

وَلَا شَرْقَاءَ وَلَا خَرْقَاءَ

اور نہ اس جانور کی قربانی کریں جس کے کان طول "لمبائی" میں چرے ہوئے اور عرض "گولائی" میں پھٹے ہوئے ہوں۔ (۷۲)

باب العتیرۃ

الفصل الأول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا فَرَعَ وَلَا عَتِيرَةَ قَالَ وَالْفَرَعُ أَوَّلُ نِتَاجٍ كَانَ يُنْتَجُ لَهُمْ كَانُوا يَذْبَحُونَهُ لِطَوَاغِيتِهِمْ وَالْعَتِيرَةُ فِي رَجَبٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

"فرع" اونٹنی یا بکری کے پہلے بچہ کو کہتے ہیں۔ (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: فرع اور عتیرہ کی اسلام میں کوئی حقیقت نہیں، حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ فرع جانور کا وہ پہلا بچہ ہے جو کافروں کے یہاں پیدا ہوتا تھا اور وہ اسے بتوں کے نام پر ذبح کرتے

(۷۲) دیکھیے المرقاۃ: ۳/ ۳۰۹۔

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب العقیقۃ باب العتیرۃ: ص / ۱۱۸۳ رقم الحدیث ۵۴۷۴ ۔ ومسلم فی کتاب الاضاحی، باب الفرع والعتیرۃ: ۳/ ۱۵۶۴، رقم الحدیث: ۱۹۷۶ ۔

(۲) دیکھیے اللمعات: ۳/ ۲۳۱۔

حنفیہ کے نزدیک اوقات مکروھہ کے علاوہ دوسرے تمام اوقات میں یہ نماز ادا کی جاسکتی ہے، امام مالک کا مسلک بھی یہی ہے، جبکہ امام شافعی اوقات مکروھہ میں بھی جواز کے قائل ہیں، کیونکہ یہ نوافل ذوات الاسباب کے قبیل سے ہیں چنانچہ سبب یہاں کسوف اور خسوف ہیں۔ اور حضرت امام شافعی کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب کو اوقات مکروھہ میں ادا کرنا جائز ہے۔

الفصل الأول

﴿عن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ الشَّمْسَ خَسَفَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَعَثَ مُنَادِيًا اَلصَّلَاةُ جَامِعَةٌ فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِي رَكْعَتَيْنِ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ قَالَتْ عَائِشَةُ مَارَكَعْتُ رُكُوعًا قَطُّ وَلَا سَجَدْتُ سُجُودًا قَطُّ كَانَ أَطْوَلَ مِنْهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۴)

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں سورج گرہن ہوا چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بلانے والے کو بھیجا کہ وہ یہ منادی کردے "الصلاۃ جامعۃ" یعنی نماز جمع کرنے والی ہے چنانچہ آپ آگے بڑھے اور دو رکعت نماز پڑھائی جن میں چار رکوع کیے اور چار سجدے کیے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اس سے زیادہ طویل میں نے کبھی نہ رکوع کیا اور نہ سجدہ"۔

صلاۃ الکسوف کے متعلق مختلف روایات

صلاۃ الکسوف کے متعلق چھ قسم کی مختلف روایات مروی ہیں۔

❶ بعض روایات وہ ہیں جن میں دو رکعتیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع کا ذکر ہے جیسے بخاری و نسائی میں حضرت ابوبکرہ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: (۱۵) كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عليه وَسَلَّمَ فانكسفت

(۱۴) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الکسوف، باب الجهر بالقراءۃ فی الکسوف رقم الحدیث: ۱۰۶۶، ص / ۲۱۱ ومسلم فی کتاب الکسوف، باب صلوۃ الکسوف رقم الحدیث: ۹۰۱، ۲ / ۲۶۰۔

(۱۵) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱ / ۱۴۱ باب الصلاۃ فی کسوف الشمس والنسائی فی سننہ: ۱ / ۲۲۳، الامر بالدعاء فی الکسوف۔

الشَّمس فقَامَ رسولُ اللهِ صَلّی اللّٰهُ علیه وَسَلَّمَ یَجُرُّ رِدَائَه حتّٰی دَخَلَ المسجدَ، فَدَخَلْنَا، فَصَلّٰی بنَا رکعتین نسائی میں زیادتی ہے "کماتُصَلُّوْنَ" اور صحیح ابن حبان میں ہے "رکعتین مثلَ صَلٰوتِکُم" (۱۶)

❷ بعض روایات وہ ہیں جن میں ہر رکعت میں دو رکوع کا ذکر آیا ہے جیسے زیر بحث روایت ہے۔

❸ ہر رکعت میں تین رکوع کا ذکر آیا ہے جیسے نسائی میں حضرت عائشہ کی روایت میں ارشاد ہے "فرکَعَ رکعتین فی کُلِّ رکعۃٍ ثلٰثَ رکَعَاتٍ"۔ (۱۷)

❹ بعض روایات میں ایک رکعت میں چار رکوع کا ذکر آیا ہے جیسے نسائی ہی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے "اِنَّ رسولَ اللهِ صلَّی اللّٰهُ علیه وسلَّم صلّٰی لِکسوفِ الشّمسِ ثمانِیَ رکعاتٍ و اَربعِ سَجداتٍ"۔ (۱۸)

❺ بعض روایات میں ہر رکعت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے، جیسے اس باب کی فصل ثالث میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں "فقرأَ سورۃً من الطِوالِ و رکع خَمْسَ رکَعَاتٍ وسَجَد سَجدتین ثُمَّ قَامَ اِلی الثَّانیۃ"۔

❻ ایک قسم صلاۃ الکسوف کی یہ ہے کہ ہر دو رکعت کے بعد پوچھتے تھے کہ سورج روشن ہوا یا نہیں اور اسی طرح سورج کی روشنی تک پڑھتے رہے جیسے اس باب کے آخر میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں: یصلّی رکعتین رکعتین ویسأل عنها حتّٰی انجلت الشمس"۔

روایات کے اس اختلاف کی وجہ سے حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے، چنانچہ حضرات حنفیہ نے ان روایات کو اختیار کیا ہے جن میں معروف طریقہ کے مطابق دو رکعتوں کا اور ہر ایک رکعت میں ایک رکوع کا ذکر آیا ہے۔

جبکہ امام مالک امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں دو رکوع کا ذکر آیا ہے، جیسا کہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں تصریح فرمائی ہے۔ "ذهَبَ مالکٌ والشافعیُّ وجمهورُ اَهل الحجاز واَحمد اَنَّ صلاۃَ الکسوفِ رکعتان فی کلِّ رکعۃ رکعتان، وذهب اَبُوحنیفۃَ

(۱۶) دیکھیے صحیح ابن حبان: ۵/ ۲۱۵ رقم الحدیث (۲۸۲۶)۔

(۱۷) الحدیث اخرجه النسائی فی سننه: ۱/ ۲۱۵ نوع آخر من صلاۃ الکسوف۔

(۱۸) الحدیث اخرجه الامام النسائی فی سننه: ۱/ ۲۱۴ باب کیف صلاۃ الکسوف۔

والکوفیون إلی أنَّ صلاۃَ الکسوفِ رکعتان ، علیٰ ھیئۃِ صلوٰۃِ العیدِ والجمعۃِ" ۔ (۱۹)

روایات فعلیہ سے دونوں مسلکوں کی تائید ہوتی ہے ، چنانچہ ائمہ ثلاثہ نے حضرت عائشہ حضرت اسماء حضرت ابن عباس ، حضرت جابر اور حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھم وغیرہ کی فعلی روایات سے استدلال کیا ہے ۔

جبکہ حنفیہ نے حضرت ابوبکرۃ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ، حضرت سمرہ بن جندبؓ، اور حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنھم وغیرہ کی فعلی روایات سے استدلال کیا ہے ، جیسا کہ ابن رشد فرماتے ہیں :

وَوَرَدَ اَیضاً مِن حدیث أَبی بکرۃَ وسمرۃَ بنِ جُندُبٍ وعبدُاللہ بنُ عمرٍو والنعمانُ بنُ بَشِیر انّہ صلّی فی الکسوف کصلاۃِ العید۔ وقال ابوعمرو بن عبدُالبر وھی کلُّھا آثارٌ مشھورۃٌ صحاحٌ ومن اَحسَنِھا حدیثُ أَبی قلابۃ عن النعمان بن بشیر۔ (۲۰)

یعنی حضرت ابوبکرہ، حضرت سمرۃ بن جندب، حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنھم ان سب کی روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صلاۃ الکسوف صلاۃ العید کی طرح پڑھی ہے "یعنی دو رکعتیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع " ۔

حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : کہ یہ تمام آثار صحیحہ مشھورۃ ہیں اور پھر ان میں سب سے احسن حضرت نعمان بن بشیر کی روایت ہے ۔

البتہ قولی روایات سے صرف حنفیہ کی تائید ہوتی ہے ، چنانچہ حضرت نعمان بن بشیر کی روایت میں ارشاد ہے :

"إذا خَسَفَتِ الشمسُ والقمرُ فصَلُّوا کأَحدَثِ صلاۃٍ صَلَّیتُمُوھا" ۔ (۲۱)

اور ایک دوسری روایت میں ارشاد ہے یا "فإذا رأیتم ذلک فصَلُّوا کأَحدَثِ صلاۃٍ صلَّیتُموھا من المکتوبۃ" ۔ (۲۲)

---

(۱۹) دیکھیے بدایۃ المجتھد ونھایۃ المقتصد: ۱ / ۲۱۰ ۔ الباب السادس فی صلاۃ الکسوف۔

(۲۰) دیکھیے بدایۃ المجتھد: ۱ / ۲۱۱ ۔ الباب السادس فی صلاۃ الکسوف۔

(۲۱) الحدیث اخرجہ الامام النسائی فی سننہ: ۱ / ۲۱۹ نوع آخر من صلاۃ الکسوف۔

(۲۲) نفس المرجع : ۱ / ۲۱۹ ۔

ان روایات میں صلاۃ الکسوف کو صلاۃ الفجر کی طرح پڑھنے کا حکم فرمایا اور ظاہر ہے کہ فجر کی نماز میں ہر رکعت میں ایک رکوع ہوتا ہے ، چنانچہ سنن نسائی کے حاشیہ میں تصریح ہے "فیہ دلیلٌ صریحٌ لأبی حنیفۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ وحیثُ اجتمعَ القولُ والفعلُ تقدَّمَ علی الفعل القولُ" ۔ (۲۳)

اسی طرح حضرت قبیصہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے : "فإذا رأیتم من ذلک شیئاً فصلُّوا کأحدثِ صلوۃٍ مکتوبۃ صلَّیتموھا" ۔ (۲۴)

ان روایات میں "أحدث صلاۃ" "یعنی وہ نماز جو قریب میں پڑھی گئی ہے" سے مراد صلاۃ الفجر ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الکسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی چنانچہ ارشاد ہے : "ثم رَکِبَ رسولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسَلَّم ذاتَ غداۃٍ مَرکباً فخسَفَتِ الشمسُ فرَجَعَ ضحیً فمرَّ رسولُ اللّٰہ صلَّی اللّٰہ علیہ وسلَّم بین ظَھرانَی الحُجَرِ ثُمَّ قام یُصَلِّی وقام النَّاسُ وراءَہ" ۔ (۲۵)

یعنی ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر تشریف فرما ہوئے اور سورج گرہن ہوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کے وقت واپس تشریف لائے اور ازواج مطہرات کے حجروں کے درمیان سے گزرے پھر نماز پڑھنے لگے اور لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑے ہوگئے ۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ صلاۃ الکسوف چاشت کے وقت پڑھی گئی ہے تو اس سے پہلے جس نماز کو "أحدث صلاۃ مکتوبۃ" فرمایا گیا ہے وہ فجر کی نماز ہی ہوسکتی ہے ۔

خلاصہ یہ کہ یہ احادیث امت کے لیے ضابطہ کلیہ اور تشریع عام کی حیثیت رکھتی ہیں ، لہذا اصل ضابطہ یہی ہوگا کہ ایسے موقع پر صلاۃ الفجر کی طرح دو رکعتیں ایک ایک رکوع کے ساتھ ادا کریں اور یہی قیاس کے بھی مطابق ہے ، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو مختلف افعال مروی ہیں وہ مختلف وقتی عوارض اور خصوصیات کی بنا پر ہوں گے ۔

ان مختلف روایات کی تطبیق اور ائمہ ثلاثہ کے مستدل روایات کے جواب کے بارے میں مختلف توجیہات کئے گئے ہیں ۔

---

(۲۳) دیکھیے حاشیۃ سنن نسائی: ۱ / ۲۱۹ حاشیہ رقم : ۲۔

(۲۴) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱ / ۲۱۹۔ وابوداود فی سننہ: ۱ / ۱۶۷ واللفظ للنسائی۔

(۲۵) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱ / ۱۴۳ باب التعوذ من عذاب القبر فی الکسوف۔

امام اسحٰق بن راہویہ، ابن جریر اور ابن المنذر فرماتے ہیں کہ صلاۃ الکسوف عہد رسالت میں کئی بار پڑھی گئی ہے اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے اور یہ مختلف طریقے بیان جواز کے لئے بتائے گئے ہیں۔ (۲۶)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تاویل اس لئے صحیح نہیں کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراھیم کے انتقال کے موقع پر سورج گرہن ہوا تھا، لوگوں کا خیال یہ تھا کہ سورج کے گرہن ہونے کی وجہ حضرت ابراھیم کی وفات ہے، جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس باطل خیال کی تردید فرمائی، چنانچہ صلاۃ الکسوف کی روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف کے بعد خطبہ میں فرمایا کہ سورج اور چاند کے گرہن ہونے کا کسی کی موت سے کوئی تعلق نہیں اور ظاہر ہے کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراھیم کی موت کا وقوع ممکن نہیں۔

اس کے علاوہ ریاضیات کے ماہر محمود باشا الفلکی المصری نے اپنے رسالہ "نتائج الأفهام فی تقویم العرب قبل الإسلام" میں حساب کی تحقیق کے ساتھ یہ ذکر کیا ہے کہ کسوف شمس عہد رسالت میں صرف ایک ہی مرتبہ حضرت ابراھیم کے انتقال کے موقعہ پر سن دس ھجری میں پیش آیا لہذا یہ کہنا کہ واقعہ متعدد ہے نہ روایۃً صحیح ہے اور نہ درایۃً۔ (۲۷)

بلکہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک صاحب بدائع علامہ کاسانی اور حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہم کی توجیہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ صلاۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ ایک سے زائد رکوع ثابت ہے، بلکہ پانچ رکوع تک کا ثبوت روایات میں ملتا ہے، جیسا کہ تفصیل سے روایات گذر چکی ہیں۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد رکوع اس لئے نہیں کیے کہ صلاۃ الکسوف میں متعدد رکوع ہیں بلکہ خارجی اسباب اور عارضی احوال کے طاری ہونے کی وجہ سے تخشع کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بار بار رکوع فرمایا اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک خاص کیفیت طاری تھی اس نماز میں غیر معمولی واقعات پیش آئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرت کے بہت سے نشانات دیکھے، جنت و جہنم کا نظارہ کرایا گیا یہی وجہ ہے کہ کبھی آگے بڑھتے اور کوئی چیز پکڑنا چاہتے اور کبھی پیچھے ہٹتے یہ ساری کارروائی اسی کیفیت کا نتیجہ تھی۔ (۲۸)

---

(۲۶) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱ / ۲۹۵، اول کتاب الکسوف۔

(۲۷) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۵ / ۵ باب فی صلاۃ الکسوف۔

(۲۸) دیکھیے بدائع الصنائع: ۱ / ۲۸۱ فصل واما الکلام فی قدرھا وکیفیتھا و معارف السنن: ۵ / ۱۸ باب فی صلاۃ الکسوف۔

گویا کہ رکوع صلاتی ایک ہی ہے اور رکوعات تخشع متعدد ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، جس طرح اس نماز میں دیگر تمام کیفیات آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ خاص ہیں اور یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ نے ان رکوعات تخشع کو شمار نہیں کیا اور ایک ہی رکوع نقل کیا اور اسی خصوصیت کی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد امت کے لئے ضابطہ یہ فرمایا: "فإذ ارأیتم من ذلک شیئاً فصَلُّوا کاَحدثِ صلاۃٍ مکتوبۃٍ صَلَّیتموھا" کہ نماز فجر کی طرح نماز ادا کرو۔

اگر ایک سے زائد رکوع جزء صلاۃ ہوتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ حکم نہ فرماتے بلکہ اسی صلاۃ الکسوف کے ساتھ تشبیہ دیتے "صَلُّوا کمارأیتمونی اُصَلِّی"۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعنها ﴾ قَالَتْ جَهَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلَاةِ الْخُسُوفِ بِقِرَاءَتِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹)

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خسوف یعنی چاند گرہن کی نماز میں قراءت باآواز بلند کی تھی"

کسوف اور خسوف میں قراءت کا فرق

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں سراً قراءت پڑھنا مسنون ہے (۳۰) اور نماز خسوف میں جہراً پڑھنا مسنون ہے، جبکہ امام احمد، امام اسحاق اور صاحبین کے نزدیک نماز کسوف میں جہراً پڑھنا مسنون ہے۔ چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: "إنّ مذھبَنا ومذھبَ مالکٍ وأبی حنیفۃَ واللیثَ بن سعد وجمھورَ الفقھاء انّہ یُسِرُّ فی کسوفِ الشمس ویجھرُ فی خسوفِ القمر"۔ (۳۱)

(۲۹) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۱۴۵، ابواب الکسوف، باب الجھر بالقرآۃ فی الکسوف ومسلم فی صحیحہ: ۱/ ۲۹۶ فاتحۃ کتاب الکسوف۔

(۳۰) دیکھیے بدایۃ المجتھد: ۱/ ۲۱۲، الباب السادس فی صلاۃ الکسوف وکذا فی المعارف: ۵/ ۲۹۔

(۳۱) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/ ۲۹۶ فاتحۃ کتاب الکسوف۔

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے جو زیر بحث روایت کے ضمن میں مذکور ہے اور اس میں ارشاد ہے: "فقام قیاماً طویلاً نحواً من قراءۃ سورۃ البقرۃ"۔

اس روایت میں "نحواً من قراءۃ سورۃ البقرۃ" سے ایک اندازہ اور تخمینہ بیان کیا ہے کہ تقریباً سورہ بقرۃ پڑھنے کے بقدر قیام فرمایا، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر قراءت جہراً ہوتی اور حضرت عائشہ سنتی تو جزم کے ساتھ فرماتی اور تقدیر و تخمینہ کی ضرورت نہ ہوتی (*)۔

اور یہ تاویل کرنا کہ بُعد کی وجہ سے قراءت نہیں سنی ہوگی اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت ابن عباس خود فرماتے ہیں: "صَلَّیْتُ إِلٰی جنبِ رسولِ اللہ صَلَّی اللہُ علیہ وسَلَّم یوم کَسَفَتِ الشمسُ فلم اسمع لہ قراءۃ" (**)۔

اور بعض روایات میں ارشاد ہے: "فلم أسمع منہ فیہا حرفاً من القراءۃ" اور یہ روایات نفی جہر پر صراحۃ دال ہیں۔ (۳۲)

دوسرے حضرت سمرۃ بن جندب کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں فرماتے ہیں: "صلّٰی بنا رسولَ اللہ صَلَّی اللہُ علیہ وسلَّم فی کسوفٍ لانَسْمَعُ لہ صَوتاً"۔ (۳۳)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ "صَلٰوۃُ الکُسُوف" صلاۃ النہار کے قبیل سے ہے اور وہ عجماء ہوتی ہے یعنی اس میں قراءت سراً پڑھی جاتی ہے۔ (۳۴)

جن حضرات کے نزدیک جہر مسنون ہے ان کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے ہے فرماتی ہیں:

"إنَّ النبیَّ صَلَّی اللہُ علیہ وسَلَّم صَلّٰی صلوٰۃَ الکسوف وجَھَرَ بالقراءۃِ فیہا"۔ (۳۵)

نیز صلاۃ الکسوف کی ادائیگی میں چونکہ جمع عظیم اور بڑی تعداد ہوتی ہے لہذا جمعہ اور عیدین کی طرح

(*) دیکھیے المرقاۃ: ۳ / ۳۱۹۔

(**) آثار السنن: ص / ۳۲۴ باب الاخفاء بالقراءۃ فی صلاۃ الکسوف۔

(۳۲) الحدیث اخرجہ الزیلعی فی نصب الرایۃ: ۲ / ۲۳۳ باب صلاۃ الکسوف۔

(۳۳) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۱ / ۱۲۶ باب کیف القراءۃ فی الکسوف۔

(۳۴) دیکھیے ہدایۃ: ۱ / ۱۴۴ باب صلاۃ الکسوف۔

(۳۵) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱ / ۱۲۶ باب کیف القراءۃ فی الکسوف۔

قراءت جہراً پڑھنی چاہیئے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے جہر ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ ایک دوسری روایت میں فرماتی ہیں: "فحزرتُ قراءته فرأيتُ أنّه قرأ سورة البقرة"۔ (۳۶)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے اندازہ لگایا ہے قراءت نہیں سنی، البتہ راوی نے ان کی تعبیر سے جہر کا استنباط کرکے روایت کو صراحۃً جہر کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (۳۷)

یا یہ کہ حضرت عائشہ نے ممکن ہے بعض آیات سن لی ہوں، چنانچہ سری نمازوں میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی بعض آیات جہراً پڑھتے تھے جیسا کہ بخاری کی روایت میں ارشاد ہے: "ويُسمِعُنا الآيةَ أحياناً"۔ (۳۸)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

باب فی سجود الشکر

الفصل الثانی

عن أَبِي بَكْرَةَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَهُ أَمْرٌ سُرُوراً أَوْ يُسَرُّ بِهِ خَرَّ سَاجِداً شَاكِراً لِلّٰهِ تَعَالَىٰ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ (۳۹)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کوئی خاص خوشی کا امر پیش آتا تو شکر ادا کرنے کی غرض سے اللہ

(۳۶) الحديث اخرجه ابوداؤد فی سننه: ۱ / ۳۰۹ کتاب الصلاة، باب القراءة فی صلاة الکسوف۔

(۳۷) معارف السنن: ۵ / ۳۰ باب کیف القراءة فی الکسوف۔

(۳۸) الحديث اخرجه البخاری فی صحیحه: ۱ / ۱۰۵ کتاب الاذان، باب القراءة فی العصر۔

(۳۹) الحديث اخرجه ابوداؤد فی کتاب الجهاد، باب فی سجود الشکر رقم الحدیث: (۲۷۷۴) ۳ / ۸۹ والترمذی فی کتاب السیر، باب ماجاء فی سجدة الشکر رقم الحدیث (۱۵۷۸) ۴ / ۱۳۱

بزرگ و برتر کے سامنے سجدہ ریز ہوتے ۔

سجود شکر

اس مسئلہ میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہے کہ خارج از نماز شکر نعمت کے طور پر صرف سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے ؟

چنانچہ امام شافعی اور احمد کے نزدیک مصیبت سے بچنے پر، یا شکر نعمت کے طور پر سجدہ شکر مستحب ہے ، حنفیہ میں سے صاحبین سے بھی یہی مروی ہے ۔

جبکہ امام ابوحنیفہ سے امام طحاوی نے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ سجدہ شکر کے قائل نہیں اور امام محمد نے کراہت کا قول نقل کیا ہے ، امام مالک سے دو روایتیں مروی ہیں ایک کراہت کی دوسری جواز کی ۔

امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے "انہ کان لایراھا شیئا" اور اس قول کی تشریح میں حضرات متقدمین کی اراء مختلف ہیں بعض سنیت کی نفی اور بعض نے وجوب کی نفی مراد لی ہے ، کیونکہ اگر نعمت پر سجدہ شکر واجب ہوجائے تو نعمتوں کے سلسلہ کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے بندہ پر ہر لحظہ میں سجدہ شکر واجب ہوگا اور یہ تکلیف مالایطاق ہے ۔

بعض فرماتے ہیں کہ شکر تام کی نفی ہے کیونکہ شکر تام مکمل دو رکعتوں پڑھنے سے ہوتا ہے ۔

اور بعض نے اس سے مشروعیت اور جواز کی نفی مراد لی ہے بلکہ "مصفّی" میں اس قول کو اکثر کا قول قرار دیا ہے ۔ (۴۰)

لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت امام اعظم کا اختلاف سنیت میں ہے جواز میں نہیں ، بلکہ روایات کے ظاہر اور خلفاء راشدین کے عمل کے پیش نظر حنفیہ کے نزدیک بھی فتوی سجدہ شکر کے استحباب پر ہے ۔

البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان روایات کو جن میں سجدہ شکر وارد ہے صلاۃ شکر پر حمل کیا ہے کیونکہ شریعت مطہرہ میں نماز پر سجدہ کا اطلاق شائع اور متعارف ہے ، چنانچہ حضرت ثوبان کی روایت میں ارشاد ہے : "علیکَ بکثرۃِ السُّجُودِ" (۴۱) اور حضرت ربیعہ اسلمی کی روایت میں ارشاد ہے "أَعِنِّیْ بِکَثْرَۃِ

(۴۰) والبسط فی بذل المجھود فی حل ابی داود: ۱۲ / ۴۰۹ باب فی سجود الشکر۔

(۴۱) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱ / ۱۹۳ کتاب الصلاۃ، باب فضل السجود والحث علیہ ۔

السُّجُوْدِ" (۴۲) اور ان دونوں مقامات میں نماز مراد ہے جیسا کہ علامہ نووی نے تصریح کی ہے "والمرادُ به السجودُ فی الصلاۃ"۔ (۴۳)

اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں سجدہ سے نماز مراد ہوسکتی ہے تو افعال میں بطریق اولیٰ یہ ممکن ہے، خصوصاً جبکہ اس کی تائید بھی ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اور ابوجہل لعین کے قتل کے اطلاع ملنے پر بطور شکر دو رکعت نماز ادا فرمائی۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

باب الاستسقاء

الفصل الاول

﴿عن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّاسِ إِلَى الْمُصَلَّى يَسْتَسْقِي فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَتَيْنِ جَهَرَ فِيهِمَا بِالْقِرَاءَةِ وَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ يَدْعُو وَرَفَعَ يَدَيْهِ وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ حِينَ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴۴)

"حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے ہمراہ طلب بارش کے لیے عیدگاہ تشریف لے گئے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں دو رکعت نماز پڑھائی جس میں بلند آواز سے قراءت فرمائی اور قبلہ رخ ہوکر دعا مانگی اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے تھے اور قبلہ

---

(۴۲) نفس المرجع۔

(۴۳) نفس المرجع۔

(۴۴)الحدیث متفق علیه اخرجه البخاری فی ابواب الاستسقاء: ۱ / ۱۳۷ باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیه وسلم فی الاستسقاء، ومسلم فی فاتحة کتاب صلاۃ الاستسقاء: ۱ / ۲۹۲، واللفظ فیهما غیرلفظ "المشکاۃ" واخرجه الترمذی فی ابواب السفر: ۱ / ۱۲۴ باب ماجاء فی صلاۃ الاستسقاء۔

رخ ہوتے وقت اپنی چادر پھیر دی “ ۔

نماز استسقا

بارش عام انسانوں کی بلکہ اکثر حیوانات کی بھی ان ضروریات میں سے ہے جن پر زندگی کا گویا انحصار ہے ، اس لیے کسی علاقہ میں قحط پڑجانا وہاں کی عمومی مصیبت بلکہ ایک گونہ عذاب عام ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح شخصی اور انفرادی حاجتوں اور پریشانیوں کے لیے ” صلاۃ حاجت “ کی تعلیم فرمائی اسی طرح اس عمومی مصیبت اور پریشانی کے دفعیہ کے لیے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اجتماعی نماز اور دعا کی تعلیم فرمائی جس کی منظم اور مکمل شکل ”صلاۃ استسقا“ ہے (*) ۔

استسقاء کے لغوی معنی ”طَلَبَ السَّقیا“ بارش طلب کرنے کے آتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ”طَلَبَ السَّقیا علیٰ وجہٖ مخصوصٍ مِّن اللّٰہِ تعالیٰ لإنزالِ الغیثِ علی العبادِ و دفع الجدبِ والقحطِ من البلاد“ ۔ (۴۵)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ استسقاء کتاب ، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے ۔ (۴۶)

چنانچہ ارشاد ربانی ہے : ”فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّہٗ کَانَ غَفَّارًا○ یُّرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَیْکُمْ مِّدْرَارًا“ ۔ (۴۷)

” تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشواؤ بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے ، کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا “ ۔

اسی طرح احادیث میں بکثرت استسقاء کا ثبوت ملتا ہے نیز خلفاء راشدین اور ان کے بعد سلف و خلف سے بالاجماع استسقاء ثابت ہے ۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ استسقاء میں نماز سنت ہے یا نہیں ؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ صاحبین اور جمہور کے نزدیک استسقاء میں نماز مسنون ہے ۔

جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک استسقاء میں کوئی نماز مسنون نہیں ، بلکہ اس کی اصل

---

*) معارف الحدیث : ۳ / ۴۲۸ ۔

۴۵) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۴۹۱ باب ماجاء فی صلاۃ الاستسقاء ۔

۴۶) البحر الرائق : ۲ / ۱۶۸ باب الاستسقاء ۔

۴۷) سورۃ نوح / ۱۰ ، ۱۱ ۔

حقیقت دعاء ہے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی استسقاء میں نماز پڑھی ہے اور کبھی صرف دعاء پر اکتفا کیا ہے ۔ (۴۸)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نفس سنیت اور استحباب کے منکر نہیں کیونکہ وہ خود اس کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی نماز پڑھی ہے اور کبھی صرف دعاء پر اکتفا کیا ہے اور ندب و استحباب کے اثبات کے لئے عمل مستمر ضروری نہیں بلکہ یہی کافی ہے ۔

البتہ سنت موکدہ ہونے سے منکر ہیں اور مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعاء و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہوجاتی ہے ۔ (۴۹)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا مذہب دلائل کے اعتبار سے قوی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ حضرت امام صاحب کی نظر اول قرآن پر ہوتی ہے چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے : "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ إِنَّهٗ كَانَ غَفَّاراً ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً" ۔ (۵۰)

اس آیت میں ارسال ماء کو استغفار پر مرتب فرمایا اور پھر روایات میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت استسقاء ثابت ہے جب کوئی آتا اور قلت مطر کی شکایت کرتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دعا فرماتے اور بارش ہوجاتی اور نماز کے ساتھ استسقاء صرف رمضان ٦ سنہ میں ثابت ہے ۔ (۵۱)

نیز حضرت شعبی نے حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کا اثر نقل کیا ہے فرماتے ہیں : (۵۲)

"خَرَجَ عمرَ يستسقى فلم يَزِدْ على الاِستِغفَار" اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء میں صرف استغفار و دعاء کافی ہے ، چنانچہ لوگوں نے حضرت عمر سے صرف استغفار کرنے اور نماز پڑھنے پر دریافت کیا "ما رأَيناكَ استسقيتَ" تو حضرت عمر نے جواب میں فرمایا: "لقد طلبتُ الغيثَ بِمَجَاديحِ السَّماءِ التى يَستَنْزِل بها المطرُ" (۵۳) اور پھر یہ آیت پڑھی "إِسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْا إِلَيْهِ الآية" (۵۴) خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے

---

(۴۸) دیکھیے معارف السنن : ۴ / ۴۹۲ باب ماجاء فی صلاة الاستسقاء ۔

(۴۹) نفس المرجع ۔

(۵۰) سورۃ نوح / ۱۰ ، ۱۱ ۔

(۵۱) دیکھیے تقریر بخاری شریف : ۳ / ۱۹۸ باب الاستسقاء ۔

(۵۲) دیکھیے اعلاء السنن : ۸ / ۱۴۸ باب الاستسقاء بالدعاء والصلوٰۃ ۔

(۵۳) یہ مجدح بکسر المیم کی جمع ہے ، یہ ایک ستارہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ یہ تین ستارے ہیں جیسے چولہے کے تین پتھر ہوتے ہیں ، عربوں کے نزدیک یہ بارش پر دلالت کرنے والا برج سمجھے جاتے ہیں ۔ مجمع بحار الانوار: ۱ / ۳۲۶ ۔ (۵۴) سورۃ ہود / ۵۲ ۔

نزدیک استسقاء میں نماز پڑھنا یا دعاء و استغفار کرنا دونوں مستحب ہیں، کیونکہ کسی ایک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت ثابت نہیں البتہ حنفیہ کے نزدیک بھی نماز زیادہ بہتر ہے کیونکہ وہ دعاء پر بھی مشتمل ہے چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں "فَثَبَتَ بما ذکرنا اَنَّ صلاۃَ الاستسقاءِ سُنَّۃٌ قائمۃٌ لاینبغی ترکُھا" (*) ۔

لہذا حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صلاۃ الاستسقاء بدعت ہے بالکل غلط ہے ۔ کیونکہ استسقاء میں نماز کو سنت موکدہ نہ ماننے سے نماز کا بدعت ہونا لازم نہیں آتا۔ (۵۵)

"تحویل رداء کی بحث آگے آرہی ہے" ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعنہ ﴾ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَسْقٰى فَأَشَارَ بِظَهْرِ كَفَّيْهِ إِلَى السَّمَاءِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۵۶)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء میں دعاء مانگی اور اپنے دونوں ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کرلی ۔

تحویل رداء کی طرح استسقاء کی دعاء میں ہاتھوں کی پشت کو آسمان کی طرف کردینا بھی تفاؤل کے لئے ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح ہاتھوں میں اگر پانی ہو اور ان کا پیٹ زمین کی طرف ہوجائے تو وہ پانی زمین پر گر جاتا ہے خدا کرے بادلوں کے پیٹ بھی اسی طرح زمین کی طرف متوجہ ہوجائے اور ذخیرہ آب کو زمین پر انڈیل دے ۔

علماء فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اگر قحط سالی وغیرہ مصیبتوں کے دور ہونے کی دعاء مانگے تو وہ "ظہر الکف" ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کرے اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے کسی نعمت کا سوال کرے تو وہ "بطن الکف" ہاتھوں کے پیٹ کو آسمان کی طرف کردے ۔ (۵۷)

(*) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱ / ۲۲۴ باب الاستسقاء کیف ہو وہل فیہ صلاۃ اولا؟

(۵۵) والبسط فی ردالمحتار: ۱ / ۶۲۴ باب الاستسقاء ۔

(۵۶) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب صلاۃ الاستسقاء، باب رفع الیدین بالدعاء فی الاستسقاء: ۲ / ۱۲، رقم الحدیث: ۸۹۵ ۔

(۵۷) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۳ / ۲۳۳ ۔

چنانچہ مبسوط میں تصریح ہے۔

”الدعاء اربعة، دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خيفة، ففی دعاء الرغبة يجعل بطن كفيه نحو السماء وفی دعاء الرهبة يجعل ظهور كفيه الی وجهه كالمستغيث من الشیء“ ۔ (۵۸)

البتہ الٹے ہاتھ دعاء مانگنا ہی سنت نہیں بلکہ دوسری دعاؤں کی طرح سیدھے ہاتھوں دعاء مانگنا بھی درست ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

الفصل الثانی

﴿عن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمُصَلَّى فَاسْتَسْقَى وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ حِينَ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَجَعَلَ عِطَافَهُ الْأَيْمَنَ عَلَى عَاتِقِهِ الْأَيْسَرِ وَجَعَلَ عِطَافَهُ الْأَيْسَرَ عَلَى عَاتِقِهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ دَعَا اللّٰهَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۵۹)

”حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عیدگاہ تشریف لے گئے اور وہاں بارش مانگی چنانچہ جب آپ قبلہ رخ ہوئے تو اپنی چادر کا دایاں کونا گھما کر اپنے بائیں مونڈھے پر لائے اور چادر کا بایاں کونا گھما کر اپنے دائیں مونڈھے پر لائے پھر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی۔“

تحویل رداء

استسقاء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل رداء کا عمل اس طرح انجام دیا کہ قبلہ رخ ہوکر اپنی چادر کا دایاں کونا پھیر کر اپنے بائیں مونڈھے پر لائے اور بایاں کونا گھما کر اپنے دائیں مونڈھے پر لائے اور پھر دعاء مانگی۔

(۵۸) دیکھیے المبسوط: ۱/۱۶۶۔

(۵۹) الحدیث اخرجه ابوداود فی کتاب صلاة، باب فی ای وقت یحول رداء، اذا استسقیٰ رقم الحدیث: ۱۱۶۶، ۱/۳۰۲ واللفظ فیه غیر لفظ "المشکاۃ"۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں بھی نماز کا ذکر نہیں صرف دعاء پر اکتفاء کیا ہے ۔ (۶۰)

تحویل رداء کی مشروعیت کی وجہ بھی تفاؤل ہے کہ اللہ تعالیٰ قحط سالی کو شادابی سے تبدیل کردے جیساکہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں تصریح ہے : "وحَوَّلَ رِدائہ لِیَتَحوَّلَ القحط" ۔ (۶۱)

حافظ فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایت کے رجال ثقہ ہیں اور ظاہر ہے کہ حکمت اس میں بیان کی گئی ہے کہ یہ عام تخمینہ اور ظن سے راجح ہے ۔ (۶۲)

پھر تحویل کا یہ عمل جمہور کے نزدیک مستحب ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مستحب نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تفاؤلاً تحویل کیا ہے اور ظاہر ہے کہ ہماری حالت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح نہیں کہ تفاؤل کرسکیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ حالت تبدیل ہوجانے کی جبکہ ہمیں معلوم نہیں ہوسکتا ۔ (۶۳) پھر یہ تحویل ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کے لئے مسنون ہے جبکہ امام محمد، لیث ابن سعد، بعض مالکیہ اسی طرح سعید بن المسیب اور ثوری وغیرہ کے نزدیک صرف امام تحویل کرے گا مقتدی کے حق میں تحویل سنت نہیں ۔ (۶۴)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن روایات میں قوم کی تحویل کا ذکر آیا ہے وہ "خلع نعال" کے واقعہ کی طرح ہے کہ محض موافقت کے طور پر قوم نے بھی تحویل کی مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہیں ہوا لہذا وہ حجت نہیں ۔ (۶۵)

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ جب کوئی عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آجائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے اس کی تائید ہوجائے تو اس سے استدلال درست ہے اور وہ حجت ہے ، جبکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں تحویل کیاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پشت مبارک

---

(۶۰) المرقاۃ: ۳ / ۳۳۳ ۔

(۶۱) الحدیث اخرجہ الحاکم فی المستدرک ۔ ۱ / ۳۲۶ کتاب الاستسقاء، تقلیب الرداء والتکبیرات والقراءۃ فی صلاۃ الاستسقاء ۔

(۶۲) دیکھیے فتح الباری : ۲ / ۴۹۹ کتاب الاستسقاء، باب تحویل الرداء فی الاستسقاء ۔

(۶۳) والبسط فی فتح الملہم: ۲ / ۴۴۱، اوائل کتاب صلاۃ الاستسقاء ۔

(۶۴) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد: ۱ / ۲۱۱، الباب السابع فی صلاۃ الاستسقاء۔

(۶۵) فتح الملہم، ۲ / ۴۴۱، اوائل کتاب صلاۃ الاستسقاء ۔

قوم کی طرف تھی اور قوم کا عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا بھی نہیں اور تقریر بھی نہیں ہوئی۔ (٦٦)

فجعل عطافه

عطاف "رداء" چادر کے معنی میں ہے اور یہاں مراد چادر کا کونا ہے ۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ "عطافه" کی ضمیر "رداء" کی طرف راجع ہے اور "رداء" کے ساتھ "عطاف" بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عطاف سے مراد اسی چادر کی ایک جانب ہے ۔

اور اگر "عطافه" کی ضمیر صاحب رداء کی طرف راجع کریں اور مراد عطاف سے جانب رداء ہو تو بھی معنی صحیح بنتے ہیں ۔ (٦٧)

باب فی الریاح

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُصِرْتُ بِالصَّبَا وَأُهْلِكَتْ عَادٌ بِالدَّبُورِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٦٨)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : پروا ہوا کے

(٦٦) والبسط فی فتح القدیر للعاجز الفقیر الامام کمال الدین المعروف بابن الهمام : ٢ / ٦١ باب الاستسقاء ۔

(٦٧) النهایة فی غریب الحدیث والاثر : ٣ / ٢٥٧ باب العین مع الطاء ۔

(٦٨) الحدیث متفق علیه اخرجه البخاری فی کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی قوله هو الذی یرسل الریاح ... رقم الحدیث : ٣٢٠٥ ـ ص / ٥٥٦ ومسلم فی کتاب صلاة الاستسقاء، باب فی ریح الصبا والدبور : ٢ / ٦١٧، رقم الحدیث : ٩٠٠ ـ

ذریعے میری مدد کی گئی ہے اور قوم عاد پچھوا ہوا کے ذریعہ ہلاک کی گئی۔

"صبا" پروا ہوا کو کہتے ہیں، مشرق سے چلتی ہے اور "دبور" پچھوا ہوا کو جو مغرب کی طرف سے چلتی ہے، اسی طرح جو ہوا جنوب کی طرف سے چلتی ہے اس کو "جنوب" اور جو شمال کی طرف سے چلتی ہے اس کو "شمال" کہتے ہیں۔ (۶۹)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس نصرت سے غزوہ خندق کا موقعہ مراد ہے کہ جب کفار نے اپنی پوری طاقت کے ساتھ مدینہ کا شدید محاصرہ کیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کی امداد اس طرح کی گئی کہ پروا ہوا نہایت تیز و تند چلنی شروع ہوگئی جس کی شدت سے کفار کے خیمے اکھڑ گئے ہانڈیاں الٹ گئیں اور ان کے منہ پر مٹی اور کنکروں کی بارش ہوگئی۔ (۷۰)

اور اس ہوا کا ذکر قرآن کریم میں بھی آیا ہے چنانچہ ارشاد گرامی ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا"۔ (۷۱)

چنانچہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس "ریح" سے مراد پروا ہوا ہے اور اسی بات کی تائید میں حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث روایت کے علاوہ دیگر روایات بھی پیش کی ہیں فرماتے ہیں: (۷۲)

"عن عكرمةَ قال: قالتِ الجنوبُ للشمال ليلة الأحزاب انطلقي نَنصرْ رسولَ الله صلّى اللهُ عليه وسلّم، فقالت الشمال: إنّ الحرّةَ لاتسْري بالليل قال: فكانتِ الرِّيحُ التي أُرسِلَتْ عليهم الصَّبا"۔

یعنی لیلۃ الاحزاب میں جنوبی ہوا نے شمالی ہوا سے کہا کہ چلو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کرتے ہیں، شمالی ہوا نے کہا کہ شریف عورت رات کو نہیں چلتی، راوی کہتے ہیں کہ جو ہوا کفار کے خلاف چلی وہ مشرقی ہوا تھی۔

---

(۶۹) دیکھیے المرقاۃ: ۳ / ۳۳۰۔

(۷۰) بحوالہ بالا۔

(۷۱) سورۃ الاحزاب: آیت / ۹۔

(۷۲) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۳ / ۴۷۰ سورۃ الاحزاب۔

الفصل الثانی

وعن ابن عباس قال ما هبت ريح قط إلا جثا النبي صلى الله عليه وسلم على ركبتيه وقال اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذابا اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا قال ابن عباس في كتاب الله تعالى إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا، وأرسلنا عليهم الريح العقيم وأرسلنا الرياح لواقح وأرسلنا الرياح مبشرات رواه الشافعي والبيهقي في الدعوات الكبير (۷۳)

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب بھی تیز ہوا چلتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو زانو ہو کر بیٹھ جاتے تھے اور یہ دعا فرماتے "اے اللہ! اس ہوا کو رحمت بنا، عذاب نہ بنا، اے اللہ! اس ہوا کو ریاح (رحمت) بنا ریح (عذاب) نہ بنا" حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "اور بھیجی ہم نے ان پر تیز و تند ہوا، اور بھیجی ہم نے ان پر بانجھ ہوا (ایسی ہوا جو درختوں کو بار آور نہیں ہونے دیتی تھی) اور بھیجی ہم نے میوہ لانے والی ہوائیں" اور یہ کہ بھیجتا ہے اللہ تعالی بارش کی خوشخبری لانے والی ہوائیں"۔

شدید ہوا کا سلسلہ چونکہ عذاب الٰہی کا پیش خیمہ ہوتا ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ابر یا ہوا دیکھتے تو متفکر اور متردد ہو جاتے تھے اور اللہ تعالی کے سامنے عجز و انکساری کا اظہار فرماتے تھے جس میں امت کو یہ تعلیم ہے کہ ایسے وقت میں ذکر اللہ میں مشغول ہونا چاہیئے۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ریاح" کا اطلاق رحمت پر اور "ریح" کا اطلاق عذاب پر ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا" (۷۴) یعنی تیز و تند ہوا۔ "وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ" (۷۵) یعنی نامبارک ہوا جس میں کوئی خیر نہ ہو، جبکہ "ریاح" کے بارے

(۷۳) ۔

(۷۴) سورۃ القمر: ۱۹ ۔

(۷۵) سورۃ الذاریت: ۴۱ ۔

میں ارشاد ہے: "وأرسلنا الرّیاح لواقح" (۷٦) ہم اپنی ہواؤں کو بھیجتے ہیں جو کہ بادلوں کو پانی سے بھر دیتی ہیں۔

امام راغب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس اصطلاح کو ذکر کرکے ان آیات کے علاوہ دیگر آیات بھی ذکر کی ہیں۔ (۷۷) "کمثل ریحٍ فیھا صرٌّ" (۷۸) "اشتدّت بہ الریح" (۷۹) "أن یرسل الرّیاح مبشّرات" (۸۰) "یرسل الرّیاح بشراً" (۸۱)

البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصطلاح پر اشکال کیا ہے کیونکہ قرآن کریم میں لفظ ریح مفرد ہونے کے باوجود رحمت کے لئے بھی استعمال ہوا ہے چنانچہ ارشاد ہے: "وجرین بھم بریحٍ طیّبۃٍ" (۸۲) اسی طرح احادیث میں بھی لفظ ریح صرف عذاب اور شر کے لیے نہیں بلکہ خیر وشر دونوں کے لئے استعمال ہوا ہے۔

جیسا کہ فصل اول میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: "کان النّبیُّ صلّی اللہُ علیہ وسلّم اذا عصفتِ الرّیحُ قال: اللّٰھمّ إنّی أسالکَ خیرَھا وخیرَمافیھا وخیرَما أرسلتَ بہ و أعوذبک من شرّھا و شرّما فیھا و شرّما أرسلتَ بہ"۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "الرّیحُ من رَوحِ اللہ، تأتی بالرّحمۃ وبالعذابِ"۔

نیز زیر بحث روایت سے قبل حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے: "اللّٰھمّ إنّا نسألکَ من خیرِ ھٰذہ الرّیح وخیرِما فیھا وخیرما أُمرتَ بہ ونعوذبک من شرّ ھٰذہ الریحِ وشرّما فیھا وشرّما أُمرتَ بہ"۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ زیر بحث روایت ضعیف بھی ہے اور اس آیت اور احادیث صحیحہ کے

(۷٦) سورۃ الحجر: ۲۲

(۷۷) دیکھیے المفردات فی غریب القرآن للامام الراغب ص: ۲۰٦۔

(۷۸) سورۃ آل عمران: ۱۱۷۔

(۷۹) سورۃ ابراھیم: ۱۸۔

(۸۰) سورۃ الروم: ۴٦۔

(۸۱) سورۃ الاعراف: ۵۷۔

(۸۲) سورۃ یونس: ۲۲۔

مخالف بھی ہے، کیونکہ ان سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ریح" کا اطلاق صرف شر پر نہیں بلکہ خیر پر بھی ہوتا ہے لہذا آیت اور احادیث صحیحہ کے مقابلے میں اس حدیث کا اعتبار نہیں۔ (۸۳)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس اشکال کا بہتر جواب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اس حدیث میں قرآن کریم کی ایک اصطلاح کا ذکر ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا "فی کتاب اللہ تعالیٰ" کہنے سے مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن کریم کے مطابق ہے کیونکہ قرآن کریم کی اصطلاح میں "ریح" اور "ریاح" کا جب مطلق ذکر ہو اور مقید نہ ہو تو عام طور پر ریح سے عذاب اور ریاح سے رحمت مراد ہوتی ہے، جیسا کہ حدیث کے اندر مذکورہ آیات سے معلوم ہوتا ہے۔ لہذا قرآن کریم کی آیت "وَجَرَیْنَ بِھِمْ بِرِیْحٍ طَیِّبَۃٍ" (۸۴) سے اس لئے اشکال نہیں ہوگا کہ یہاں ریح مطلق کا ذکر نہیں بلکہ "طیبۃ" سے مقید ہے اور احادیث کا جواب بھی ہوگیا کیونکہ یہ اصطلاح کتاب اللہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ احادیث کتاب اللہ میں سے نہیں۔ (۸۵)

اللّٰهم لك الحمد كلّه ولك الشكر كله لاأحصى ثناءً عليك أنت كما أثنيت علىٰ نفسك فلك الحمد على التمام وأنت المسؤل حسن الختام وصلّى الله علىٰ سيدنا محمد واله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً، وهذا اخر ما أردنا إيراده من شرح أحاديث مشكاة المصابيح للمحدث الجليل أستاذ المحدّثين سليم الله خان سلمه الله تعالىٰ من صروف الزمان ونفع به العباد والبلاد على مرّالدهور والأزمان رئيس الجامعة الفاروقية بكراتشي وشيخ الحديث بها ورئيس وفاق المدارس العربية بباكستان۔

وقد اتفق الفراغ من بداية الكتاب إلىٰ أبواب سجود القرآن على يدالأخ الفاضل محمد عظيم حفظه الله ورعاه ومن أبواب سجود القران إلىٰ اخر الكتاب على يدأفقرعبادالله وأرجاهم لثوابه العبد الفقير إلى رحمة الله اسدالله اخندزاده عفاالله عنهما وغفرلهما ولوالديهما ولمشايخهما ولجميع المسلمين، وكان الفراغ من نسخه وإعادة النظر فيه لعشرين خلون من شهر شعبان المبارك من شهور سنة ثلاث وعشرين بعد أربع مائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف صلاةٍ وتحيةٍ۔

ويليه الجزء الثالث ان شاء الله تعالىٰ وأوله كتاب الجنائز

---

(۸۳) دیکھیے لمعات التنقیح: ۳ / ۲۵۷۔

(۸۴) سورة یونس : ۲۲۔

(۸۵) تفصیل کے لیے دیکھیے شرح الطیبی: ۳ / ۲۸۵۔

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

مصادر و مراجع

القرآن الکریم

(۱) اتحاف السادة المتقین ــ علامہ سید محمد بن محمد الحسینی الزبیدی المشہور بمرتضیٰ داراحیاء التراث العربی۔

(۲) آثار السنن ــ علامہ محمد بن علی نیموی رحمۃ اللہ علیہ متوفّٰی ۱۳۲۲ھ مکتبہ امدادیہ ملتان

(۳) الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ــ علامہ علاء الدین متوفّٰی ۷۳۹ھ، مکتبہ اثریہ شیخوپورہ۔

(۴) احسن الفتاویٰ ــ مفتی رشید احمد لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ متوفّٰی ۱۴۲۲ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

(۵) احکام القرآن ــ امام ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص متوفّٰی ۳۷۰ھ دارالکتاب العربی بیروت۔

(۶) اعلام الموقعین ــ ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم الجوزیہ متوفّٰی ۷۵۱ھ دارالجیل بیروت۔

(۷) امدادالباری ــ مولانا عبدالجبار اعظمی مکتبہ حرم مراد آباد۔

(۸) الانساب ــ ابوسعد عبدالکریم بن محمد بن منصور السمعانی متوفّٰی ۵۶۲ھ دارالجنان بیروت۔

(۹) اوجزالمسالک ــ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا متوفّٰی ۱۴۰۲ھ ادارۃ تالیفات اشرفیہ ملتان۔

(۱۰) البحرالرائق ــ علامہ زین العابدین بن ابراھیم بن نجیم متوفّٰی ۹۶۹ھ یا ۹۷۰ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

(۱۱) البدایة والنہایة ــ عمادالدین اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر متوفّٰی ۷۷۴ھ المعارف بیروت۔

(۱۲) بدایة المجتھد ــ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد قرطبی متوفّٰی ۵۹۵ھ مطبعۃ مصطفی البابی مصر۔

(۱۳) بدائع الصنائع ــ ملک العلماء علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی متوفّٰی ۵۸۵ھ ایچ ایم کراچی۔

(۱۴) بدائع الفوائد ــ شمس الدین ابوعبداللہ المعروف بابن القیم الجوزیہ متوفّٰی ۷۵۱ھ بیروت۔

(۱۵) بذل المجهود ــ حضرت العلامۃ خلیل احمد سہارنپوری متوفّٰی ۱۳۴۶ھ مطبعہ ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

(۱۶) بغیة الالمعی فی تخریج الزیلعی ــ مطبعۃ دارالمامون۔

(۱۷) بیان القرآن ــ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی متوفّٰی ۱۳۶۲ھ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔

(۱۸) تاریخ بغداد ــ حافظ احمد بن علی المعروف بالخطیب البغدادی متوفّٰی ۴۶۳ھ دارالکتاب بیروت۔

(۱۹) تاج العروس ــ ابوالفیض محمد بن محمد المرتضیٰ الزبیدی متوفّٰی ۱۲۰۵ھ دارمکتبۃ الحیاۃ بیروت۔

(۲۰) تاریخ الخمیس ــ شیخ حسین بن محمد بن الحسن الدیار بکری المالکی متوفّٰی ۹۶۶ھ موسسۃ شعبان بیروت۔

(۲۱) تحفة الاحوذی ــ علامہ عبدالرحمان مبارک پوری متوفّٰی ۱۳۵۲ھ مکتبہ نشرالسنہ، ملتان۔

(۲۲) تدریب الراوی ــ حافظ جلال الدین سیوطی متوفّٰی ۹۱۱ھ المکتبۃ العلمیۃ مدینۃ منورۃ۔

(۲۳) تذکرۃ الحفاظ __ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ دائرۃ المعارف العثمانیۃ ہند۔
(۲۴) الترغیب والترہیب __ حافظ زکی الدین عبدالعظیم المنذریؒ متوفی ۶۵۶ھ داراحیاء التراث العربی،
(۲۵) تعلیقات اعلاء السنن __ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب، مکتبہ ادارۃ القرآن، کراچی۔
(۲۶) تعلیقات الشیخ احمد شاکر علی الجامع للامام الترمذیؒ __ داراحیاء التراث العربی بیروت۔
(۲۷) التعلیق الحسن المطبوع مع آثار السنن __ علامہ محمد بن علی نیمویؒ متوفی ۱۳۲۲ھ مکتبہ امدادیہ، ملتان۔
(۲۸) التعلیق الصبیح __ مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ متوفی ۱۳۹۴ھ مکتبہ عثمانیہ لاہور۔
(۲۹) التعلیق الممجد __ علامہ عبدالحی لکھنویؒ متوفی ۱۳۰۴ھ نور محمد اصح المطابع کراچی۔
(۳۰) تعلیقات لمعات التنقیح __ مفتی محمد عبیداللہ ومولانا عبدالرحمان جوہری مکتبۃ المعارف العلمیہ لاہور۔
(۳۱) التفسیرات الاحمدیۃ __ شیخ احمد المعروف بملاجیون متوفی ۱۱۳۰ھ مکتبہ حقانیہ پشاور۔
(۳۲) تفسیر ابن کثیر __ حافظ عماد الدین اسماعیل ابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ دارالکتب العربیۃ بیروت۔
(۳۳) تفسیر کبیر __ فخرالدین محمد بن عمر رازیؒ متوفی ۶۰۶ھ مکتب الاعلام الاسلامی ایران۔
(۳۴) تفسیر نیسابوری علی ہامش جامع البیان __ علامہ نظام الدین حسن النیسابوری دارالمعرفۃ
(۳۵) التقریب __ امام ابوزکریا یحیی بن شرف نوویؒ متوفی ۶۷۶ھ المکتبۃ العلمیۃ بالمدینۃ المنورۃ۔
(۳۶) تقریب التہذیب __ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ دارالرشید، حلب۔
(۳۷) تقریر بخاری شریف __ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی متوفی ۱۴۰۲ھ مکتبہ شیخ کراچی۔
(۳۸) تکملۃ فتح الملہم __ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ مکتبہ دارالعلوم کراچی۔
(۳۹) تلخیص الحبیر __ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ دارنشر الکتب الاسلامیۃ لاہور۔
(۴۰) تنویر الابصار المطبوع مع ردالمحتار __ علامہ شمس الدین محمد تمرتاشی متوفی ۱۰۰۴ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
(۴۱) تہذیب التہذیب __ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن۔
(۴۲) تہذیب السنن المطبوع مع مختصر سنن ابی داود __ محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم متوفی ۷۵۱ھ مطبعہ انصار السنۃ المحمدیہ۔
(۴۳) الثقات لابن حبان __ حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بستی متوفی ۳۵۴ھ دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدرآباد۔
(۴۴) الجامع لاحکام القرآن __ امام محمد بن احمد الانصاری القرطبی متوفی ۶۷۱ھ دارالفکر بیروت۔
(۴۵) جامع المسانید __ امام ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی متوفی ۶۶۵ھ المکتبۃ الاسلامیہ لائل پور۔
(۴۶) الجامع للترمذی __ امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفی ۲۷۹ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

(۴۷) الجامع للترمذی __ امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفّٰی ۲۷۹ھ داراحیاء التراث العربی۔
(۴۸) الجوہرالنقی مع السنن الکبریٰ للبیہقی __ علامہ علاء الدین ابن علی ماردینی متوفّٰی ۷۴۵ھ مکتبہ نشرالسنۃ ملتان
(۴۹) حاشیۃ علامہ سندھی __ امام ابوالحسن نورالدین محمد السندی متوفّٰی ۱۱۳۸ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(۵۰) حاشیۃ الکوکب الدری __ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی متوفّٰی ۱۴۰۲ھ ادارۃ القرآن کراچی۔

(۵۱) حجۃ اللہ البالغۃ __ امام شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم متوفّٰی ۱۱۷۶ھ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر ۱۳۵۲ھ۔
(۵۲) حلیۃ الاولیاء __ حافظ ابو نعیم احمد بن عبداللہ بن احمد اصفہانی متوفّٰی ۴۳۰ھ دارالفکر بیروت۔
(۵۳) الخصائص الکبریٰ __ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی متوفّٰی ۹۱۱ھ دارالکتب العلمیۃ بیروت۔
(۵۴) خلاصۃ الخزرجی __ احمد بن عبداللہ الخزرجی متوفّٰی بعد سنۃ ۹۲۳ھ مکتب المطبوعات الاسلامیۃ بحلب۔
(۵۵) خیرالفتاویٰ __ افادات استاذالعلماء مولانا خیر محمد جالندھری مکتبۃ الخیر ملتان۔
(۵۶) الدرالمنثور فی التفسیر بالماثور __ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی متوفّٰی ۹۱۱ھ موسسۃ الرسالۃ۔
(۵۷) الدرالمختار __ علامہ علاء الدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی متوفّٰی ۱۰۸۸ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
(۵۸) ردالمحتار شرح الدرالمختار __ علامہ محمد امین ابن عابدین متوفّٰی ۱۲۵۲ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
(۵۸ *) ردالمحتار شرح الدرالمختار __ سعید ایچ ایم کمپنی کراچی۔
(۵۹) الرسالۃ __ امام محمد بن ادریس شافعی متوفّٰی ۲۰۴ھ مکتبۃ دارالتراث قاہرہ طبع دوم ۱۳۹۹ھ ۱۹۷۹ء۔
(۶۰) روح المعانی __ ابو الفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی متوفّٰی ۱۲۷۰ھ مکتبہ امدادیہ ملتان۔
(۶۱) زادالمعاد __ حافظ شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم متوفّٰی ۷۵۱ھ موسسۃ الرسالۃ۔
(۶۲) زہرالربیٰ (مع سنن النسائی) __ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی متوفّٰی ۹۱۱ھ قدیمی کتب خانہ۔
(۶۳) سبل السلام __ ابوابراہیم محمد بن اسماعیل المعروف بالامیرالصنعانی متوفّٰی ۱۱۸۲ھ مکتبۃ الکرمۃ۔
(۶۴) السعایۃ فی کشف مافی شرح الوقایۃ __ علامہ عبدالحی لکھنوی متوفّٰی ۱۳۰۴ھ سہیل اکیڈمی لاہور۔
(۶۵) سنن النسائی الصغریٰ __ ابوعبدالرحمان احمد بن شعیب النسائی متوفّٰی ۳۰۳ھ قدیمی کتب خانہ۔
(۶۶) سنن النسائی الکبریٰ __ امام ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی متوفّٰی ۳۰۳ھ نشرالسنۃ ملتان۔
(۶۷) السنن الکبریٰ للبیہقی __ امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی متوفّٰی ۴۵۸ھ نشرالسنۃ ملتان۔
(۶۸) سنن دارمی __ امام ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمان الدارمی متوفّٰی ۲۵۵ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(۶۹) سنن دارقطنی __ حافظ ابوالحسن علی بن عمر الدارقطنی متوفّٰی ۳۸۵ھ دارنشرالکتب الاسلامیۃ لاہور۔
(۷۰) سنن ابن ماجہ __ امام ابو عبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ متوفّٰی ۲۷۳ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

(۷۱) سنن ابن ماجہ -- .... دار الکتاب المصری قاھرہ۔
(۷۲) سنن ابی داود __ امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفّٰی ۲۷۵ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(۷۳) سنن ابی داود __ امام ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفّٰی ۲۷۵ھ داراحیاء السنۃ النبویۃ۔
(۷۴) السیرۃ النبویۃ __ امام ابو محمد عبدالملک بن ھشام المعافری متوفّٰی ۲۱۳ھ مکتبہ فاروقیہ ملتان۔
(۷۵) السیرۃ الحلبیۃ __ علامہ علی بن برھان الدین الحلبی متوفّٰی ۱۰۴۴ھ المکتبۃ الاسلامیۃ بیروت۔
(۷۶) سیرۃ النعمان __ مولانا شبلی نعمانی سنگ میل پبلی کیشنز شاہ عالم مارکیٹ لاھور۔
(۷۷) شرح السنۃ __ علامہ ابو محمد الحسین بن مسعود البغوی متوفّٰی ۵۱۶ھ دار الفکر بیروت۔
(۷۸) شرح الطیبی __ امام شرف الدین حسین بن محمد بن عبداللہ الطیبی متوفّٰی ۷۴۳ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
(۷۹) شرح الزرقانی __ شیخ محمد بن عبدالباقی بن یوسف الزرقانی المصری متوفّٰی ۱۱۲۲ھ دار الفکر بیروت۔
(۸۰) شرح مواقف __ محقق سید شریف علی بن محمد جرجانی متوفّٰی ۸۱۲ھ منشورات الشریف ایران۔
(۸۱) شرح النقایۃ __ امام حافظ علی بن محمد سلطان القاری متوفّٰی ۱۰۱۴ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(۸۲) شرح النووی علی صحیح مسلم __ ابو زکریا یحیٰی النووی متوفّٰی ۶۷۶ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(۸۳) شرح معانی الآثار __ امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ طحاوی متوفّٰی ۳۲۱ھ میر محمد کراچی۔
(۸۴) شعب الایمان __ امام حافظ احمد بن الحسین علی البیھقی متوفّٰی ۴۵۸ھ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۰ھ۔
(۸۵) صحیح البخاری __ امام ابو عبداللہ بن اسماعیل البخاری متوفّٰی ۲۵۶ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(۸۶) صحیح مسلم __ امام مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری متوفّٰی ۲۶۱ھ قدیمی کتب خانہ کراچی -
(۸۷) طبقات الشافعیۃ الکبریٰ __ تاج الدین عبدالوھاب بن تقی الدین سبکی متوفّٰی ۷۷۱ھ دار المعرفۃ بیروت۔
(۸۸) طبقات ابن سعد __ امام ابو عبداللہ محمد بن سعد متوفّٰی ۲۳۰ھ دار صادر بیروت۔
(۸۹) عارضۃ الاحوذی __ قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ الاشبیلی المعروف بابن العربی المطبعۃ المصریۃ بالازھر۔
(۹۰) العرف الشذی __ امام العصر علامہ انورشاہ کشمیری متوفّٰی ۱۳۵۲ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(۹۱) العلل المتناھیۃ __ عبدالرحمان بن علی المعروف بابن الجوزی متوفّٰی ۵۹۷ھ دار الکتب العلمیۃ۔
(۹۲) عمدۃ القاری __ امام بدرالدین ابو محمد محمود بن احمد العینی متوفّٰی ۸۵۵ھ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ۔
(۹۳) العنایۃ شرح الھدایۃ (بھامش فتح القدیر) __ محمد بن محمود البابرتی متوفّٰی ۷۸۶ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
(۹۴) عون المعبود __ علامہ ابو الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی دار الفکر بیروت۔
(۹۵) فتاویٰ رشیدیہ __ فقیہ العصر علامہ رشید احمد گنگوہی متوفّٰی ۱۳۲۳ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(۹۶) فتح الباری __ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی متوفّٰی ۸۵۲ھ دار الفکر بیروت۔

(۹۷) فتح الملهم ــــ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی متوفّٰی ۱۳۶۹ھ مکتبہ الحجاز حیدری کراچی۔
(۹۸) فتح القدیر ــــ امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الھمام متوفّٰی ۸۶۱ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
(۹۹) فتاوی قاضیخان ــــ امام فخرالدین حسن بن منصور قاضیخان متوفّٰی ۵۹۲ھ مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ۔
(۱۰۰) فیض الباری ــــ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری متوفّٰی ۱۳۵۲ھ ربانی بکڈپو دھلی۔
(۱۰۱) الکامل فی ضعفاء الرجال ــــ حافظ ابو احمد عبداللہ بن عدی الجرجانی متوفّٰی ۳۶۵ھ دارالفکر بیروت۔
(۱۰۲) الکامل فی التاریخ ــــ علامہ ابوالحسن عزالدین علی بن محمد ابن الاثیر الجزری متوفّٰی ۶۳۰ھ دارالکتاب العربی۔
(۱۰۳) کتاب الام ــــ امام ابوعبداللہ محمد بن ادریس الشافعی متوفّٰی ۲۰۴ھ دارالمعرفہ بیروت۔
(۱۰۴) کتاب الموضوعات ــــ امام ابوالفرج عبدالرحمن بن علی الجوزی متوفّٰی ۵۹۷ھ ایچ ایم سعید کراچی۔
(۱۰۵) کشف الاستار عن زوائد البزار ــــ حافظ نورالدین علی بن ابی بکر ھیثمی متوفّٰی ۸۰۷ھ موسسۃ الرسالۃ بیروت۔
(۱۰۶) کشف الباری ــــ شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہ العالی مکتبہ فاروقیہ کراچی۔
(۱۰۷) کنز العمال ــــ علامہ علاء الدین علی متقی بن حسام الدین الھندی متوفّٰی ۹۷۵ھ مکتبۃ التراث الاسلامی حلب۔
(۱۰۸) الکوکب الدری ــــ فقیہ العصر علامہ رشید احمد گنگوہی متوفّٰی ۱۳۲۳ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
(۱۰۹) لسان المیزان ــــ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفّٰی ۸۵۲ھ موسسۃ الاعلمی بیروت۔
(۱۱۰) لمعات التنقیح ــــ شیخ عبدالحق دھلوی متوفّٰی ۱۰۵۲ھ مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاھور۔
(۱۱۱) المبسوط ــــ علامہ شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد السرخسی متوفّٰی ۴۸۳ھ دارالمعرفہ بیروت۔
(۱۱۲) مجمع الزوائد ــــ امام نورالدین علی ابن ابی بکر الھیثمی متوفّٰی ۸۰۷ھ دارالفکر بیروت۔
(۱۱۳) مجمع بحار الانوار ــــ علامہ محمد طاہر پٹنی متوفّٰی ۹۸۶ھ دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدرآباد ۱۳۹۵ھ۔
(۱۱۴) المجموع شرح المھذب ــــ ابو زکریا محی الدین النووی متوفّٰی ۶۷۶ھ مطبعۃ التضامن بمصر۔
(۱۱۵) مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ــــ حافظ تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرانی متوفّٰی ۷۲۸ھ طبعۃ الملک فہد۔
(۱۱۶) المحلّٰی ــــ علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متوفّٰی ۴۵۶ھ المکتب التجاری بیروت۔
(۱۱۷) المحلّٰی ــــ علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متوفّٰی ۴۵۶ھ دارالکتب العلمیہ بیروت۔
(۱۱۸) مختصر سنن ابی داؤد ــــ امام عبدالعظیم المنذری متوفّٰی ۶۵۶ھ مطبعہ انصار السنۃ المحمدیہ۔
(۱۱۹) مدارک التنزیل ــــ امام عبداللہ احمد بن محمود النسفی متوفّٰی ۷۰۱، ۷۱۰، ۷۱۱ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(۱۲۰) مراسیل ابی داود ــــ امام ابوداود سلیمان بن الاشعث سجستانی متوفّٰی ۲۷۵ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(۱۲۱) المرقاۃ ــــ علامہ نورالدین علی بن سلطان القاری متوفّٰی ۱۰۱۴ھ مکتبہ امدادیہ ملتان۔
(۱۲۲) المستصفٰی ــــ امام محمد بن محمد الغزالی متوفّٰی ۵۰۵ھ المکتبۃ الکبریٰ بمصر۔

(۱۲۳) المستدرک ــ حافظ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الحاکم النیساپوری متوفی ۴۰۵ھ دار الفکر بیروت۔
(۱۲۴) مسند احمد ــ امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ المکتب الاسلامی دار صادر بیروت۔
(۱۲۵) مسوی ــ امام شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم متوفی ۱۱۷۶ھ کتب خانہ رحیمیہ دہلی۔
(۱۲۶) مشکوۃ المصابیح ــ ولی الدین خطیب محمد بن عبداللہ متوفی ۷۳۷ھ کے بعد قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(۱۲۷) مصنف عبدالرزاق ــ امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی متوفی ۲۱۱ھ مجلس علمی جنوبی افریقا۔
(۱۲۸) المصنف فی الاحادیث والآثار ــ عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ متوفی ۲۳۵ھ دار السلفیۃ ہند۔
(۱۲۹) المطالب العالیۃ ــ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ دار الباز مکۃ المکرمۃ۔
(۱۳۰) مظاہر حق ــ علامہ نواب محمد قطب الدین خان دہلوی دار الاشاعت کراچی۔
(۱۳۱) معارف مدنیۃ ــ مرتب مولانا طاہر حسن امروہوی مکتبہ مجلس معارف مدنیہ مراد آباد۔
(۱۳۲) معرفۃ علوم الحدیث ــ امام ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ حاکم نیشاپوری متوفی ۴۰۵ھ مکتبہ علمیہ مدینہ منورہ۔
(۱۳۳) معالم السنن ــ امام ابو سلیمان احمد بن محمد الخطابی متوفی ۳۸۸ھ مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیۃ ۱۳۶۷ھ ۱۹۴۸ء۔
(۱۳۴) المعجم الکبیر ــ امام سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی متوفی ۳۶۰ھ دار احیاء التراث العربی۔
(۱۳۵) معارف القرآن ــ مفتی اعظم مفتی محمد شفیع متوفی ۱۳۹۶ھ ادارۃ المعارف کراچی۔
(۱۳۶) معارف الحدیث ــ مولانا منظور احمد نعمانی متوفی ۱۴۲۲ھ دار الاشاعت کراچی۔
(۱۳۷) المغنی لابن قدامۃ ــ امام موفق الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد بن قدامۃ متوفی ۶۲۰ھ دار الفکر بیروت۔
(۱۳۸) المفردات ــ حسین بن محمد الملقب بالراغب الاصفہانی متوفی ۵۰۲ھ نور محمد کراچی۔
(۱۳۹) مناہل العرفان ــ علامہ محمد عبدالعظیم الزرقانی دار الفکر بیروت۔
(۱۴۰) موارد الظمآن ــ حافظ نور الدین علی بن ابی بکر ہیثمی متوفی ۸۰۷ھ دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۱۴۱) موطا الامام محمد ــ امام محمد بن الحسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ نور محمد اصح المطابع کراچی۔
(۱۴۲) موطا الامام مالک ــ امام مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ دار احیاء التراث العربی۔
(۱۴۳) میزان الاعتدال ــ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ دار احیاء الکتب العربیۃ۔
(۱۴۴) نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر ــ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ الرحیم اکیڈمی۔
(۱۴۵) نصب الرایۃ ــ حافظ ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف زیلعی متوفی ۷۶۲ھ مجلس علمی ڈابھیل۔
(۱۴۶) النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر ــ محمد ابن الاثیر متوفی ۶۰۶ھ دار احیاء التراث العربی بیروت۔
(۱۴۷) نیل الاوطار ــ شیخ محمد بن علی الشوکانی متوفی ۱۲۵۰ھ شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفی البابی مصر۔
(۱۴۸) الہدایۃ ــ امام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی مکتبہ شرکت علمیہ ملتان۔
(۱۴۹) ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری ــ احمد بن علی ...